الموافقات

فی اصول الشریعة

مؤلفہ

امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی المتوفی سنہ ۷۹۰ھ

محشی

شیخ عبداللہ دراز استاذ جامعہ ازہر

مترجم

مولانا عبدالرحمن کیلانی

جلد اول

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
نسبت روڈ ○ لاہور

سلسلہ مطبوعات ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور ۲۵

ناشر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

طابع محمد خلیق

مطبع ٹرو پرنٹ ۱۲۸۔فیروز پور روڈ لاہور

فون 7580463-64

آرٹ ورک

و نگران طباعت عبدالقیوم

زیر اہتمام حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل

طبع اول جولائی ۱۹۹۳

جلد اول سلسلہ نمبر ۴۳

تعداد گیارہ صد

قیمت =/۲۵۰ روپے

فہرست مضامین

پیش لفظ

الحمد لله الذی خلق الانسان فی احسن تقویم وجعله عاقلا لاستنباط المجھول من المعلوم۔ وزینه بالعلم والبیان و علمه علم الاصول والاستدلال لاقامة شریعته فی کل زمان ثم الصلوة والسلام علی نبیه آخرالزمان المبعوث الی کافة الناس بشیرا ونذیرا وداعیا الیه باذنه وسراجا منیرا. وعلی آله واصحابه واهل بیته الطیبین الطاهرین . امابعد!

شارع حقیقی تو اس کی ذات والاصفات ہی ہے جس نے اس ساری کائنات کو وجود بخشا ہے۔ اس کائنات کے قیام کے اصول وضع فرمائے ہیں۔ اس کائنات میں انسان کو اشرف واحسن بنایا ہے۔ اسی خلاق عظیم نے انبیاء ورسل کو یہ مرتبہ ومقام بخشا ہے کہ ان کی پیروی کی جائے۔ من یطع الرسول فقداطاع الله کے حوالے سے رسول کی اطاعت کو ہی اطاعت خداوندی قرار دیا اور وما ینطق عن الھوی ان ھوالاوحی یوحی کے حوالے سے ہر حکم رسالت کو شریعت الہی ہونے کی سند عطا کی۔ اسی ذات قدوسی صفات نے وشاورھم فی الامر کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ کو اپنے متبعین کو اس دنیوی زندگی کے کام کاج کو چلانے کیلئے کئے جانے والے انتظام میں مشیر بنانے کیلئے حکم فرمایا۔

یہ ایک بدیہی امر ہے تیئیس سالہ زندگی میں پیش آنے والے واقعات ومعاملات من و عن ویسے نہیں ہوسکتے تھے کہ قیامت تک کیلئے آنے والے واقعات و معاملات ان پر ہو بہو منطبق ہوسکیں۔ انسانی زندگی ہمیشہ تغیر پذیر رہتی ہے۔ احوال وظروف بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ضروری تھا کہ انسانی زندگی کیلئے ناگزیر حقیقتوں کو معیار ٹھہرا کر کچھ ایسے قواعد وضع کر دیئے جائیں جو پیش آمدہ معاملات میں حکم کی تلاش میں مدد ومعاون ہوں اور یہ قواعد

شارع حقیقی کی رضا سے متصادم نہ ہوں۔

اس مقصد کے حصول کیلئے علمائے اسلام نے بڑی تگ و دو کی اور اصول قانون یا اصول فقہ پر ایک ایسا ذخیرہ تیار کیا جس کی مثال دنیا کی قانونی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ہر دور کے علماء نے اس ذخیرہ میں اضافہ کیا۔

علامہ شاطبی کی زیر نظر کتاب اسلامی اصول قانون کی ایک معتبر کتاب ہے جس میں علامہ نے اس فن کا کماحقہ احاطہ کیا ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ مذاہب اربعہ کے اصولیین کی آراء پر ایک مکمل تبصرہ ہے اور آئندہ کیلئے فن اصول کے طلبا کیلئے ایک نمونہ کمال ہے۔ مفتی، مجتہد، قاضی اور ولی الامر کیلئے اس کا مطالعہ ایسے گوشے کھولتا ہے کہ وہ تلاش حکم میں منشائے شارع حقیقی کو پالیتا ہےاور کسی دشواری سے دوچار نہیں ہوتا اس لئے اس کتاب میں علامہ نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ قرآن وسنت سے مستنبط ہے۔

لغت اور اسلوب زبان کے اعتبار سے کتاب خاصی مشکل ہے اس لئے اس کے ترجمہ کے سلسلہ میں خاصی دشواریاں پیش آئیں۔ کئی ایک مترجمین کو اس کام پر مامور کیا گیا لیکن کماحقہ کتاب کو مفہوماً ولفظاً اردو کالب میں تبدیل نہ کیا جاسکا۔ بالاخر جناب مولانا سید عبد الرحمن کیلانی صاحب نے اس کام کو سرانجام دیا۔ انسانی بساط کی حد تک مؤلف کے مفہوم کو اردو کالب میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے تاہم ابن آدم سے خطا اور کمی کا امکان بہر حال موجود رہتا ہے۔ اگر اس میں کہیں کوئی ایسی کمی نظر آئے تو قارئین سے درخواست ہے کہ ادارہ کو مطلع فرماویں۔

ادارہ اس کتاب کو مصر کے معروف عالم عبد اللہ دراز کے حاشیہ کے ترجمہ کے ساتھ شائع کر رہا ہے۔ عبد اللہ دراز کے حاشیہ نے اس کاتب کو اور زیادہ مفید بنا دیا ہے۔ جہاں کہیں کتاب میں کوئی گنجلک تھی حاشیہ نگار موصوف نےاسے صاف کردیا ہے۔ جہاں تبصرہ و تنقید کی ضرورت محسوس کی وہاں تنقید بھی کی ہے۔ اس طرح یہ کتاب فن اصول فقہ میں ایک قابل اعتناء کتاب بن گئی ہے۔

ہماری مقننہ اور عدلیہ سے متعلق طبقہ کی اکثریت عربی دانی سے محروم ہے۔ اس لئے ادارہ نے مہمات کتب فقہ و اصول فقہ کے تراجم کا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ یہ کتاب بالخصوص

مقننہ سے متعلق اصحاب کی رہنمائی کرنے میں خاص مقام رکھتی ہے۔

ادارہ متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان کا مشکور ہے جس کے مالی تعاون سے یہ منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچ سکا۔ میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ کا بہت ممنون و مشکور ہوں کہ ان کے علمی اور عملی تعاون اور اس کام سے مکمل دل بستگی کے بغیر یہ کام پایۂ تکمیل تک پہنچانا خاصا مشکل تھا۔

جناب مولانا عبد الرحمن کیلانی صاحب بھی لائق صد مبارک باد ہیں کہ ان کی محنت شاقہ سے وہ علمی ذخیرہ جو ہمارے پاس ہوتے ہوئے بھی ہم اس سے استفادہ کے قابل نہ تھے لائق استفادہ ہو گیا ہے اور ہم بجا طور پر اس کو اپنی ملی زندگی میں کار آمد بنا سکتے ہیں۔

ادارہ نے کتاب کے ظاہری اور باطنی حسن و خوبی کو قائم کرنے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائے اور ملت اسلامیہ پاکستان کیلئے باعث برکت بنادے۔ آمین۔

فقیر حافظ غلام حسین)

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

۱۰/جون ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصنف کا تعارف

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

امام ابو اسحاق الشاطبی دنیائے اسلام کے ان قابل فخر اور حیات جاوداں رکھنے والے فرزندوں میں سے ایک ہیں جن کی تصانیف نے ایک عالم کو متاثر کیا اور جنہوں نے اپنی لافانی کتب کے ذریعے اندلس کی تاریخ میں خصوصی طور پر شہرت اور بقائے دوام کی سعادت حاصل کی۔ اور جن کے متعلق بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ

ع ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

لیکن شومی قسمت سے زندہ وجاوید کتابوں کے اس جلیل القدر مؤلف کے بہت سے حالات زندگی ابھی تک پردہ خفا میں ہیں۔ اور جو حالات تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں وہ اتنے مختصر ہیں کہ ان سے قاری کے ذہن وفکر کی تشفی نہیں ہوتی۔

نام ونسب اور خاندان: امام شاطبی کا پورا نام "ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اور خاندان بنو لخم تھا(۱)۔ ان کی نسبت اللخمی۔ الغرناطی، المالکی اور الشاطبی اور کنیت ابو اسحاق تھی(۲)

۱۔ بنو لخم: اساطیر کی رو سے بنو لخم کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملتا ہے۔ ایک روایت کی رو سے حضرت یوسف علیہ السلام کو جب ان کے بھائیوں نے کنوئیں میں پھینکا تو انہیں جس شخص نے کنوئیں سے نکالا وہ ایک لخمی تھا۔ نبو لخم کا سلسلہ نسب یوں ہے۔
نبو لخم بن عدی بن الحارث بن مرہ بن اود بن زید بن یشحب بن عریب بن زید بن کہلان بن سبا

جائے ولادت وتاریخ ولادت | امام الشاطبی کی تاریخ پیدائش اور جائے پیدائش نامعلوم ہے۔ مشہور سوانح نگار ابن فرحون لکھتے ہیں۔

ولم اقف علی مولده(۳) ان کی تاریخ پیدائش مجھے معلوم نہ ہوسکی

ان کی دو نسبتوں میں سے ایک نسبت الشاطبی اندلس کے مشہور شہر "شاطبہ" کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یا تو بذات خود شاطبہ میں پیدا ہوئے یا پھر وہ ان مہاجرین کی اولاد تھے جو شاطبہ سے نقل مکانی کر کے غرناطہ میں آ کر آباد ہوئے تھے۔ بہر حال انہیں شاطبہ سے گہری نسبت تھی۔

اساتذہ کرام: | ان کے اساتذہ میں وقت کے بڑے بڑے جید علما شامل ہیں تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ امام ابن الفخار الابیری۔ رحمہ اللہ امام شاطبی ان کی وفات تک ان کے ہمراہ رہے۔

۲۔ ماہر علوم لسانیہ۔ ابوالقاسم السبتی۔ شارح مقصورہ حازم۔

۳۔ امام عصر ابو عبد اللہ التلمسانی۔ ۴۔ امام علامہ ابو عبد اللہ المقری

۵۔ قطب الدائرہ شیخ ابو سعید بن لب ۶۔ امام جلیل ابن مرزوق

۷۔ ابو علی منصور بن محمد الزداوی ۸۔ علامہ مفسر ابو عبد اللہ البلنسی

۹۔ الحاج العلامہ الخطیب ابو جعفر الشقوری۔ ۱۰۔ ابو العباس القباب

۱۱۔ ابو عبد اللہ الحفار(۴)

تبحر علمی: | امام شاطبی اپنے دور میں علم و تبحر کی مسند اعلی پر فروکش تھے۔ ان کی ذات علوم وفنون کا سمندر اور علم و عمل کی بحر بیکراں تھی۔ ابن فرحون ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

الامام العلامه المحقق القدوه الحافظ الجليل المجتهد، كان اصوليا مفسرا ،فقيها ،محدثاًلغوياً ،بيانياً، نظاراً، ثبتاً ،ورعاً صالحاً ،زاهداً، سنيا ،اماما ،مطلقا ،بحاثا ،مدققا، ،جدلياً ،بارعاً فی العلوم . من افراد العلماء المحققين الاثبات واكابرالائمه المتقين الثقات له القدم الراسخ والامامه العظمیٰ فی الفنون فقهاًواصولاً وتفسيراً وحديثاً و عربيه وغير هامع التحری والتحقيق له

استنباطات جليله و دقائق منيفه و فوائد لطيفه والبحاث شريفه و قواعد محرره محققه علم قدم راسخ من الصلاح والعفه والتحرى والورع حريصاً على اتباع السنه مجانباً للبدع والشبهة ساعيافى ذالک مع ثبت تام منحرفا عن كل ما ينحو للبدع واصلها (۵)

ابن مرزوق نے ان کے حالات میں انہیں شیخ، استاد، فقیہ امام ۔ محقق علامہ اور الصالح قرار دیا ہے جو ان کے حق میں بہت بڑی شہادت ہے۔ (۶) یاد رہے کہ ابن مرزوق اپنے دور کے اکابر علماء اور الشاطبی کے اساتذہ میں سے تھے۔

تلامذہ: ان کے شاگردوں کی فہرست میں جو چند نام محفوظ رہ سکے ہیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ ابو یحیٰ بن عاصم

۲۔ القاضی المؤلف ابی بکر بن عاصم۔

۳۔ شیخ ابو عبد اللہ البیانی وغیرہ (۷)

وفات: ان کی وفات بروز بدھ ۸ شعبان ۷۹۰ھ/۱۲۸۸ء میں ہوئی اور غرناطہ کی خاک میں اسودہ ہوئے۔ رضی اللہ عنہ (۸)

عادات و اخلاق: جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام شاطبی مکمل طور پر اسلاف کا نمونہ تھے۔ وہ متبع سنت، متقی، پرہیزگار۔ عابد و زاہد اور قاطع بدعت بزرگ تھے اور بدعت پرستوں سے دوستی اور تعلق رکھنا گوارہ نہیں فرماتے تھے۔ بدعت پرستوں سے انہیں جو نفرت تھی اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی زندگی میں انہیں اس گورہ کی طرف سے سخت ابتلا اور آزمائش کا سامنا کرنا پڑا۔ مگر ان کے پائے استقامت میں تزلزل پیدا نہ ہوا۔ اس موقع پر آپ نے جو اشعار کہے ان میں آپ فرماتے ہیں۔

بليت يا قومي والبلواى منوعة بمن ادريه حتى كار ير دينى

دفع لمضرة لا جلباً لمصلحة فحسى الله فى عقلى وفى دينى (۹)

ترجمہ: اے میری قوم میں طرح طرح کی آزمائشوں میں مبتلا کیا گیا ہوں۔ یہاں تک کہ

حواشی نمبر ۱ تا ۹ از ابن فرحون الدیباج (در مقدمہ الاعتصام)

قریب تھا کہ وہ مجھے ہلاک کردیں۔ میرا مقصد دفع مضرت ہے۔ جلب مصلحت نہیں۔ اللہ تعالی میری عقل اور میرے دین میں مجھے کافی ہے۔

تصانیف: جیسا کہ اوپر بیان ہوا

انہوں نے عربی زبان وقت کے جید اور نامور علماء سے سیکھی تھی۔ وہ اجتہاد اور علم و تحقیق میں یکتائے روزگار تھے اور کم عمری میں بڑے بڑے علماء پر فائق سمجھے جاتے تھے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ اہم مسائل و احکام میں اپنے شیوخ سے بحث و مذاکرہ کر کے ایک رائے قائم کرتے تھے۔ ان کے یہ مذاکرات معروف ہیں۔ ان کی تمام تصنیفات نہایت عمدہ اور ان کی مہارت علمی کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ الاعتصام: ان کی یہ اہم تصنیف علم توحید یا علم العقائد کے موضوع پر مشتمل ہے۔ جس کے کل دس ابواب ہیں۔ اس کا مقدمہ علامہ سید رشید رضا مصری نے لکھا اور یہ عظیم الشان کتاب دارالکتب العربیہ (قاہرہ سے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء) میں تین حصوں میں طبع ہو چکی ہے۔(۱۰)

۲۔ الموافقات: اس کا نام، عنوان التعریف باسرار (یا باصول) التکلیف ہے۔ جو اصول فقہ میں جامعیت کی حامل ہے۔ اور جو اس وقت اردو میں ترجمہ ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہے یہ کتاب مطبع دولت التونسیہ تونس سے ۱۳۰۲ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ بعد ازاں کئی اور جگہوں سے بھی طبع ہو چکی ہے۔(۱۱) بقول ابن فرحون یہ کتاب بے مثال تصنیف ہے۔ جو مصنف کی امامت پر دلالت کرتی ہے۔ صاحب ایضاح المکنون اور بروکلمان نے اس کا ذکر عنوان التعریف کے عنوان سے کیا ہے(۱۲) بقول بروکلمان اس کے قلمی نسخے کئی مقامات پر محفوظ ہیں۔(۱۳)

۱۰۔ عمر رضا کحالہ ۱/۱۱۸ معجم المطبوعات العربیہ، ۱/۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱

۱۱۔ معجم المطبوعات ۱/۱۰۹۱۔ عمر رضا کحالہ نے ان دونوں کتابوں کا الگ الگ ذکر کیا ہے۔ ابن فرحون نے باسرار التکلیف کے بجائے باصول التفسیر لکھا ہے۔

۱۲۔ ایضاح المکنون۔ ۲/۱۲۷

۱۳۔ بروکلمان تکملہ ۲/۲: ۳۷۴۔ ۳۷۵

۳- شرح علی الخلاصہ: موضوع علم نحو- بقول ابن فرحون اس کا نام "کتاب اصول النحو" تھا- "الخلاصہ فی النحو" ابن مالک (شیخ جمال الدین ابی عبد اللہ محمد بن عبد اللہ البطائی الجبائی (م- ۶۷۲ھ) کی الفیہ کا دوسرا نام ہے- جس کی متعدد علماء نے شروح لکھی ہیں (۱۴) جن میں امام الشاطبی کی شرح بھی شامل ہے- جو چار بڑی جلدوں میں تھی- مگر اس وقت اس کا کسی کتب خانے میں موجود ہونا ثابت نہیں ہوتا- جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کتاب دستبرد زمانہ کا شکار ہو گئی- جس کی تائید ابن فرحون کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ یہ کتاب مصنف کی زندگی میں ضائع ہو گئی تھی (۱۵)

۴- عنوان الاتفاق فی علم الاشتقاق: یہ کتاب علم الصرف کے موضوع پر تھی اور مصنف کی زندگی میں ضائع ہو گئی تھی (۱۶)

۵- کتاب المجالس (۱۷): اس میں امام شاطبی نے اپنے مخصوص انداز میں البخاری کی کتاب البیوع کی شرح لکھی ہے- (۱۸)

۶- کتاب الافادات والانشادات: یہ دو کراسوں (اجزاء) میں ہے- اس میں ادبی لطائف اور نکات بیان کئے گئے ہیں (۱۹)

۱۴- کشف الظنون- ۲/۱۵۱

۱۵- ابن فرحون (ص ج)

۱۶- عمر رضا کحالہ ۱/۱۱۸: ابن فرحون (ص ج)

۱۷- معجم المطبوعات ۱/۱۰۹۱

۱۸- ابن فرحون- (ص ج)

۱۹- ایضاً

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ

کتاب "الموافقات" کا تعارف

قرآن کریم ہی شریعت کا قاعدہ کلی ہے اور اسی پر ملت کا انحصار ہے۔ سنت بھی درحقیقت قرآن کریم ہی کی طرف لوٹتی ہے۔ جو اس کے مجمل کی تفصیل بتلاتی پیچیدہ مقامات کی وضاحت کرتی اور اس کے اختصار کی تشریح کرتی ہے۔ للذا جو شخص احکام شریعت سے روشنی حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرے یا پھر ان قواعد کی طرف، جو اجماع اور قیاس کے ذریعہ کتاب و سنت سے یقینی طور پہ متفرع ہوتے ہیں۔

کتاب و سنت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ اور اہل عرب، عربی زبان کے استعمال کے دَوران واضح کلام، اس کے ظاہر و مجمل، حقیقت و مجاز، عام اور خاص، محکم اور متشابہ واضح حکم اور اس کی مراد میں عادتاً تمیز کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ایک طالبِ شریعت کے لئے ان دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ وہ عربی زبان میں خطاب کے پہلوؤں سے واقف ہو کلام میں اس کے مفاہیم کا لحاظ رکھ سکتا ہو۔ گویا اجتہاد کے ارکان میں سے ایک اہم رکن عربی زبان میں مہارت ہے۔ اور یہ چیز علمائے اصولیین کے ہاں مسلّم ہے۔ جیسا کہ ان علماء کے پیشرو امام شافعیؒ نے بھی اپنی تصنیف "رسالۃ الاصول" میں اس بات کو تسلیم کیا ہے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تکالیفِ شرعیہ لوگوں پر دینی احکام کو بجبر ٹھونسنے کے لئے وضع نہیں کی گئیں بلکہ شارع کے ان مقاصد کی تحقیق کے لئے وضع کی گئی ہیں۔ جو دین و دنیا دونوں میں عامۃ الناس کی بھلائی اور بہتری کے قیام کے لئے ضروری ہیں۔ اور شریعت کے ہر حکم میں مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے:-

۱۔ یہ حکم ان ضروریات خمسہ (دین، نفس، عقل، نسل اور مال) میں سے کسی ایک کی حفاظت کے لئے ہوگا جو کسی بھی قوم و ملت کی معاشرتی زندگی میں بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اگر ایسے

احکام موجود نہ ہوں تو نہ دنیا میں بہتری اور بھلائی قائم رہ سکتی ہے اور نہ ہی آخرت میں نجات حاصل ہو سکتی ہے۔

۲- یا پھر یہ حکم حاجیات (جیسے باہمی معاملات) کے کسی حکم کی حفاظت سے متعلق ہوگا۔ ضروریات کے احکام کے علاوہ اگر یہ احکام نہ ہوں تو لوگوں پر زندگی اجیرن ہو جائے۔

۳- یا پھر یہ حکم تحسینیات میں سے کسی چیز کی حفاظت سے متعلق ہوگا۔ ایسے احکام اخلاق کو سنوارنے اور عادات کو بہتر بنانے کے لئے ہوتے ہیں۔

۴- اور یا پھر یہ حکم مندرجہ بالا تینوں امور میں سے کسی بھی ایک کی تائید و تکمیل کے لئے ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ کا کوئی باب خواہ وہ عبادات سے متعلق ہو یا معاملات و عقوبات وغیرہ سے، ان مصالح کی رعایت اور ان مقاصد کی تحقیق سے خالی نہ ہوگا۔ احکام شرعیہ انہی مقاصد کی تحقیق کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

اور یہ بات تو سب جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں مراتب میں اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے پرہیز کے احکام کے درجات میں نمایاں فرق ہونا ضروری ہے۔

یہی وہ وسیع سمندر ہے جس کے لئے لمبی چوڑی تفاصیل اور بنیادی قواعد کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ اس سلسلہ میں شارع کے مقاصد کو منضبط کیا جا سکے۔ (اس لحاظ سے کہ ابتدائے وضع شریعت میں شارع کا مقصد کیا تھا؟ اور اس لحاظ سے بھی کہ شارع کا مقصد فی الحقیقت تفہیم احکام تھا یا پھر شارع کا مقصد تکالیف شرعیہ میں اس کے اقتضآت کو ملحوظ رکھنا تھا اور ان تکالیف کو احکام شرعیہ کے تحت لانا تھا)۔

انہی مقاصد کی تحقیق، ان کی تفصیل، ان کی اقسام اور کتاب و سنت میں تلاش و تجسس کے بعد اس سے نتائج حاصل کرنا ہی وہ علم ہے جسے اسرارِ شریعت کی معرفت کا علم کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ علم ہر اس شخص کے لیئے انتہائی ضروری ہے جو شریعت کے تفصیلی دلائل کو ملحوظ رکھ کر احکام شرعیہ کے استنباط کا ارادہ رکھتا ہے۔

جو شخص شریعت کے بنیادی قوانین سے صرفِ نظر کر کے محض جزئی دلائل پر انحصار کرے گا تو ان جزئیات میں تضاد پیدا ہوگا اور ایک جزئی دلیل کا دوسری سے ٹکراؤ واقع ہو جائے گا۔ بالخصوص اس صورت میں کہ اس شخص کے پیش نظر شارع کے مقاصد کا کوئی معیار نہ ہو کہ وہ یہ سمجھ سکے کہ کونسی چیز اخذ کرنے کے قابل ہے اور کون سی چیز ترک کر دینے کے قابل

ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ جزئیات کا اعتبار کلیات کے ساتھ ہی کیا جائے۔ اور موجودات کی جملہ اقسام میں جزئیات کا کلیات کے ساتھ ایسا ہی تعلق پایا جاتا ہے۔

امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ اپنے بیان "استنباط کے سلسلہ میں مجتہد کو کون کون سی باتوں کو ملحوظ رکھنا چاہیئے" کے بعد کہتے ہیں کہ وہ (یعنی مجتہد) سب سے پہلے قواعد کلیہ کو ملحوظ رکھے اور جزئیات پر انہیں فوقیت دے۔ جیسے ان تصریحات سے معلوم ہو جاتا ہے کہ احکامِ شریعت کے استنباط کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک عربی زبان کا علم اور دوسرے اسرارِ شریعت اور اس کے مقاصد کا علم۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ بات صحابہؓ کرام اور خالص عرب تابعین میں فطری طور پر موجود تھی۔ لہٰذا انہیں عربی زبان کے قواعد کو منضبط کرنے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ بالکل اسی طرح صحابہ کرامؓ دوسری صفت سے بھی متصف تھے۔ وہ طویل مدت رسول اللہﷺ کی صحبت میں رہے تھے اور ان اسباب کو جانتے تھے جن کے مطابق شریعت مرتب ہو رہی تھی پیش آمدہ حالات وواقعات کے مطابق قرآن بتدریج نازل ہو رہا تھا۔ اور سنت اس کی تعبیر پیش کرتی جاتی تھی۔ تو ان صحابہ کرامؓ نے صفائی قلب کے ساتھ شریعت کے مصالح کو معلوم کر لیا۔ اور ان مقاصد کو بھی جان لیا جو شارع نے تشریع کے سلسلہ میں ملحوظ رکھے تھے۔ جیسا کہ اسے ہر وہ شخص جانتا ہے۔ جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے لیتے وقت ان کی آپس کی گفتگو پر کچھ واقفیت رکھتا ہو۔ یا اس بات پر واقف ہو کہ ائمہ کرام جب کسی مسئلہ میں توقف کرتے تو احکامِ شریعت اخذ کرنے کے سلسلہ میں صحابہ کرام سے کیونکر مشورہ کرتے تھے۔

لیکن بعد کے لوگوں میں یہ دونوں صفات مفقود تھیں۔ لہٰذا ضروری تھا کہ عربی زبان کے استعمال کے قواعد بھی منضبط کئے جائیں اور شرعی احکام میں شارع کے مقاصد کو بھی چنانچہ تمام ائمہ ان قواعد کی تدوین کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ کسی نے تھوڑے سے قواعد بیان کئے تو کسی نے زیادہ۔ اور ان قواعد کا نام "اصول فقہ" رکھا گیا۔

اجتہاد کے لئے پہلا وصف چونکہ زبان عربی میں مہارت ہے۔ تو ان ائمہ نے اس فن میں ہر وہ چیز داخل کر دی جس کی استنباط کے سلسلہ میں کسی مرحلہ پر بھی ضرورت پیش آسکتی تھی اور جسے آئمہ لغت نے بیان کیا تھا۔ حتیٰ کہ آپ دیکھیں گے کہ اصولِ فقہ کی اس صنف میں زیادہ تر قواعد اسی قسم کے ہیں۔ پھر ان قواعد میں ان چیزوں کا بھی اضافہ کر دیا جو تصورِ احکام (فرض، واجب، سنت

وغیرہ) سے تعلق رکھتی تھیں۔ علاوہ ازیں علم کلام کے کچھ مقدمات اور مسائل کو اس (اصول فقہ) میں شامل کر دیا گیا۔

حالانکہ انہیں تدوینِ فقہ کے سلسلہ میں چاہیئے یہ تھا کہ وہ صرف کتاب و سنت اور اس کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ٹھوس قواعد بیان فرماتے۔ یا پھر ایسے قواعد جو اجماع، قیاس اور اجتہاد سے متعلق تھے۔

علاوہ ازیں ان حضرات نے اجتہاد کے رکن ثانی (شارع کے مقاصد کی تحقیق) سے متعلق انتہائی غفلت برتی اور اس باب میں کچھ کلام نہ کیا ماسوائے ان چند اشارات کے جو شارع کے مقاصد کی علت کی اقسام بیان کرتے ہوئے قیاس کے باب میں آ گئے ہیں۔ شارع کے مقاصد تین قسموں کے ہیں۔ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔ چاہیئے یہ تھا کہ محنت و کوشش کے ساتھ انہیں تین قسموں کی تفاصیل تلاش کر کے اصولِ فقہ کی تدوین کی جاتی نہ یہ کہ اس فن میں دوسرے علوم کے بہت سے مسائل خواہ مخواہ بھرتی کر دیئے جاتے۔

——×——

پانچویں صدی ہجری تک یہ فنِ انہی حدود کے اندر ٹھہرا رہا اور وہی مباحث برقرار رہے جو صدرِ اول میں مدون ہوئے تھے، پھر اس (اصولِ فقہ) پر جو نیا کام ہوا وہ صرف یہ تھا کہ کسی نے ان کا خلاصہ پیش کر دیا تو کسی نے شرح لکھ دی اور کسی نے انہیں اصولوں کو مختلف انداز میں پیش کر دیا۔

یوں علم الاصول کی ایک بڑی قسم (مقاصد الشارع) مدت مدید تک ناقابلِ التفات ہی رہی حالانکہ وہ زیر بحث علم کا ایک رکن تھی۔ تا آنکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے آٹھویں صدی ہجری میں ابو اسحاق شاطبی کو اس نقص کے تدارک کی توفیق بخشی۔ جنہوں نے اس عظیم الشان علم کے پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے اس واقع شدہ خلا کو پر کیا اور اس فن کی ایک عظیم عمارت کھڑی کر دی۔ انہوں نے ان مقاصد کو چار اقسام میں تقسیم کیا۔ پھر ہر قسم کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ہر تکلیف شرعی کو ادا کرنے والے مکلف کے مقاصد کا اضافہ کیا اور اس قسم کو اپنی کتاب الموافقات میں ۶۲ مسائل اور ۹۴ فصلوں پر پھیلایا۔ اس کتاب میں مؤلف اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ احکام شرعیہ کیسے عامۃ الناس کے مصالح کو ملحوظ رکھتے ہیں نیز یہ کہ ان احکام میں تمام بنی نوع انسان کے لئے اور ہمیشہ کے لئے ایک مربوط

نظم موجود ہے۔خواہ یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ یہ دنیا ابدالآباد تک قائم رہے گی اور کبھی ختم نہ ہوگی۔ کیونکہ احکامِ شرعیہ میں لوگوں کے رواج اور عادات کا بالخصوص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اور یہ بھی تلایا گیا ہے۔ کہ عادات کی بنا پر جو احکام میں لچک پیدا کی جاتی ہے وہ فی الحقیقت احکامِ شریعت کی تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ ایسے (علاقائی یا زمانی) اختلافات کو بھی قواعدِ شرعیہ کی طرف ہی لوٹایا جائے گا۔ مصنف (شاطبی) کہتے ہیں کہ ہماری اس شریعت کی خاصیت کشادگی ہے اور اس کی شان رفق (نرمی اور نرم خوئی) ہے جو کمزور اور شہ زور دونوں قسم کے لوگوں کی ایک کثیر جماعت پر باآسانی لاگو ہو سکتی ہے۔ اور فہیم اور کند ذہن ہر قسم کے لوگوں کو ہدایت کی راہ پر چلانے کی اہلیت رکھتی ہے۔

وہ مباحث جو ناقابلِ التفات سمجھے جاتے رہے

مصنف شاطبیؒ نے اس فن کی تجدید و تعمیر، قواعد کے اصل تلاش کرنے اور وضعِ شریعت کے معاملہ میں شارع کے مقاصد کے کلیات کی بنیاد بتلانے پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ اس کتاب کے مباحث کی تفاصیل پیش کرنے میں بڑی تگ و تاز سے کام لیا ہے۔ وہ اپنی تلاش و تجسس سے ایسے قیمتی اور پوشیدہ موتیوں کو نکالنے میں کامیاب ہوئے جن کا روحِ شریعت سے گہرا واسطہ ہے اور علم اصول سے ان کی گہری نسبت ہے۔ انہوں نے آغاز کتاب میں تیرہ ۱۳ قاعدے بیان فرمائے۔ بعدۂ پانچ فصول میں اس علم کے بنیادی قواعد کی تمہید پیش کی ہے تاکہ ایسے مسائل جو ان قواعد و اصول سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ پوری روشنی میں سامنے آجائیں۔ بعدازاں مصنفؒ احکامِ خمسہ شرعیہ کی طرف متوجہ ہوئے تو اس میں اس انداز سے بحث کی جو علم اصول کی پہلی کتابوں میں کہیں بھی نہیں پائی جاتی تھی۔ انہوں نے مباح، سبب، شرط، عزائم، رخصتوں اور نواہی پر اس تفصیل سے بحث کی کہ کتاب کا چوتھا حصہ انہی مباحث میں صرف ہو گیا جس سے آپ فقہ فی الدین کے بارے میں خاصی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ مصنف نے دلائل کی یہ قسم بیان کرتے ہوئے تشریع کے بارے میں عظیم الشان اصول مرتب فرمائے ہیں اور اسی مقام پر احکام شرعیہ کے ان قواعد پر مبنی ہونے کی یوں وضاحت کی ہے کہ آپ اس ساری کتاب کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کی تائید کرتے ہوئے اور آپس میں مربوط پائیں گے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے گوہر حکمت اور اصول کے مغز ــــ جس کی علامات بیان ہو چکیں اور کتاب وسنت کے مباحث سے ان کا رشتہ استوار ہو چکا، خواہ یہ مباحث کتاب وسنت دونوں سے متعلق تھے، یا کسی ایک سے، اور احکام میں ان کے عوارضات یعنی تشابہ، نسخ، اوامر، نواہی خصوص، عموم، اجمال، بیان وغیرہ کو کھول دیا اور یہ چیز کبھی ہاتھ نہ لگ سکتی تھی اور نہ ہی ان مباحث کی بلندیاں آشکارا ہو سکتی تھیں۔ مگر اس شخص کے لئے جس نے ایک طویل مدت تک نظری اور عملی لحاظ سے قرآن کریم کو اپنا انیس ہم سخن اور ہم نشین بنایا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی مدد سے کتب احادیث کا احاطہ کرنے اور ان سے معانی اخذ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ پھر ایسے شخص کی ائمہ سابقین کے کلام پر بھی نظر ہونا چاہیئے اور اسے سلف متقدمین کی آرائے سے بھی استفادہ کرنا چاہیئے۔ معہذا اس کے لئے دین سے متعلق خداداد بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔ حتیٰ کہ کتاب پڑھنے کے دوران آپ یوں محسوس کریں گے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کسی بلند پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہو کر شریعت کے موارد ومصادر کو جھانک رہے ہیں۔ وہ اس کی گزرگاہوں کا احاطہ کئے ہوئے اس کی پگڈنڈیوں کو دیکھ رہے ہیں۔ جو کچھ وہ بیان کرتے ہیں محسوس کرنے کی بنا پر کرتے ہیں اور اپنے تجربہ کی بنا پر قواعد سازی کرتے ہیں۔ اور ان قواعدِ شرعیہ کو شریعت کے استقرائی دلائل کے ساتھ مضبوط بناتے ہیں۔ وہ ایک آیت کو دوسری آیات سے، حدیث کو دوسری احادیث سے اور ایک اثر کو دوسرے آثار سے عقلی دلائل اور نظری وجوہ کی بنیادوں پر یوں ساتھ ملاتے ہیں کہ شک کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا اور وہم کے سب راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ اور اس طریقے سے، جو تواتر معنوی کی ہی ایک قسم ہے۔ حق نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اور اسی چیز کا التزام مصنف نے اپنے تمام مباحث اور دلائل میں کیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ خود کہتے ہیں ــــ اور ان کا یہ کہنا درست اور بجا ہے ــــ کہ یہی طریقہ ہے جو ان کی کتاب کی خاصیت ہے۔

بلاشبہ مصنفؒ نے ان مسائل میں ادلہ شرعیہ سے قرآن کریم کے مقام کو خوب واضح کر دیا ہے کہ قرآن کریم ہی تمام دلائل کی اصل ہے اور جملہ احکام کلیہ اس میں مذکور ہیں۔ جن کی وضاحت کے لئے سنت کے بیان کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز قرآن سے متعلقہ اضافی علوم کی اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بھی بتلایا ہے کہ استنباط کے لئے ان علوم میں سے

کونسے علوم ضروری ہیں اور کونسے غیر ضروری ہیں۔ پھر قرآن کے ظاہر و باطن کی حد بندی کرتے ہوئے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ استنباط کے سلسلہ میں کونسے باطنی معنی درست قرار دیئے جاسکتے ہیں اور کونسے نادرست ہیں۔ پھر یہ ثابت کیا ہے کہ مکی سورتیں تمام کلیات شریعت پر مشتمل ہیں اور مدنی سورتیں انہی کلیاتِ شریعت کی تفصیل و تعبیر ہیں۔ نیز یہ بھی کہ مکی سورتوں کے بعد مدنی سورتوں کا نزول انتہائی ضروری تھا۔ اس کے بعد یہ بتلایا ہے، کہ نسخ کلیاتِ شریعت پر کبھی نہیں ہو سکتا بلکہ نسخ کا عمل بعض ٹھوس وجوہ کی بنا پر صرف جزئیات ہی میں ممکن ہے۔ پھر فہم قرآن کے لئے ایسے معتدل اور متناسب طریق کی حدود بیان کی ہیں جن کی بنا پر احکام سے درست طور پر استنباط کیا جا سکتا ہے۔ پھر قرآن کریم ہی کی رُو سے سُنّت کا مرتبہ و مقام متعین کیا ہے اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ تشریعی احکام کے سلسلہ میں سنت کلیات قرآن سے سرمو تجاوز نہیں کر سکتی۔ مصنفؒ نے ان تمام امور کو یوں ثابت کیا ہے کہ شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

کتاب کے آخر میں اجتہاد اور اس کے متعلقات کا باب ہے۔ جس میں اجتہاد کی اقسام بیان کی گئی ہیں۔ ان میں کچھ ایسی ہیں جو ختم ہو چکیں اور کچھ ایسی ہیں جو تا قیامت بند نہ ہوں گی۔ پھر ختم ہو جانے والے اجتہاد کی قسم کی مزید اقسام بیان کی ہیں اور ایسی اقسام بھی بیان کی ہیں۔ جن میں اجتہاد کے سر دو ارکان (عربی لغت میں مہارت یہاں تک کہ مجتہد زبان کے استعمال میں اہل عرب کی طرح ہو جائے اور شریعت کے مقاصد کا کامل فہم) کی رو سے توقف کرنا بہتر ہے۔ اور وہ بھی جن میں صرف دوسرے رکن کی بنا پر توقف کیا جائے۔ اور وہ بھی جن میں کسی بھی رکن کی بنا پر توقف کرنا درست نہیں۔

اس کے بعد مصنفؒ نے یہ وضاحت فرمائی ہے کہ شریعت کا کوئی بھی حکم ہمیشہ ایک ہی اصل کی طرف لوٹتا ہے۔ اور جو مجتہدین میں اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ کسی بھی حکم میں شارع کے مقصد کو سمجھنے کا اختلاف ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اکثر اصولی قواعد کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے پھر اجتہاد کا دائرہ کار بیان کرتے ہوئے ان اسباب کی بھی نشاندہی کی ہے جن کی بنا پر اجتہاد میں غلطی وغیرہ کا امکان ہوتا ہے۔

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسے بس کتاب الموافقات کے ساحل سے ایک قطرہ ہی سمجھئے۔ اگر اس کتاب کو علماء میں بیان کیا جائے خواص میں اس کی تشہیر کی

جائے تو یہ کتاب جملہ مسلمانوں کے لئے ہدایت کا مینار ثابت ہو سکتی ہے۔ جس سے اجتہاد کے ایسے دعویداروں کی مدافعت کی جا سکتی ہے جو شریعت کے دسترخوانوں پر طفیلی کی حیثیت سے آموجود ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ بڑے فخر سے اپنے آپ کو اجتہاد کا اہل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ اجتہاد کی تمام تر صفات سے یکسر عاری ہوتے ہیں۔ ان کے پاس خالی دعوے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ یہ لوگ اپنی خواہشات کے غلام، امورِ دین کے تارک اور آزاد منش قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔

پھر آپ امورِ شریعت سے جاہل کچھ ایسے لوگ بھی دیکھیں گے جو شریعت کی بعض جزئیات کا سہارا لے کر اس کی کلیات پر ہاتھ صاف کر دیتے ہیں۔ چونکہ یہ لوگ شارع کے مقاصد سے نابلد ہوتے ہیں لہٰذا ان کے پاس جزئی دلائل کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا اور یہی کچھ بادی النظر میں انہیں درست نظر آتا ہے اور وہ اپنے غلط اجتہاد سے اسے درست ثابت کرنے در پے ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایک دوسرا طبقہ ایسا ہے جو پیش آمدہ واقعات میں اپنی اغراض کو ملحوظ رکھ کر جزئی دلائل سے اپنا مطلب حل کرنا چاہتا ہے اور مقاصد شارع سے بے خبر ہونے کے باوجود جزئی دلائل کو اپنی خواہشات کے تابع بنا لیتا ہے، یہ لوگ اگر دلائلِ شرعیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان کا یہ رجوع بھی انتہائی مفلسانہ ہوتا ہے۔ یہ لوگ اپنی دانست سے معتبر اسلاف کی روایات کو تسلیم کرنے سے ابا کرتے ہیں۔ وسائل استنباط میں بصیرت کا جوہر ان میں ویسے ہی مفقود ہوتا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ حضرات اپنی خواہشاتِ نفس کے غلام ہوتے ہیں۔ ہدایت اور انصاف کی راہ چھوڑنے کے لئے بھی دلیل تلاش کر لیتے ہیں مگر اپنے عجز کا اعتراف نہیں کرتے۔ اور یہ سب باتیں ان کے مقاصدِ شریعت سے لاعلمی پر مستزاد ہیں۔ بایں ہمہ وہ اس دھوکہ میں مبتلا ہیں کہ وہ اجتہاد کے درجہ تک پہنچے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ہلاکت کے مقامات میں جا گھسنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔ اعاذنا اللہ۔

اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔ مؤلف الموافقات نے ایسے مباحث میں سے کسی کا بھی اپنی کتاب میں تذکرہ نہیں کیا جو اصول کی کتابوں میں مدون ہو چکی ہیں۔ البتہ بعض اوقات اشارہ کر دیتے ہیں یا پھر کسی قاعدہ کی اصل یا اصل کی فرع نقل کر دیتے ہیں بایں ہمہ انہوں نے اصولی مباحث کے قواعد سے صرفِ نظر نہیں کیا۔ بلکہ اکثر مباحث

میں آپ انہیں یہ کہتے پائیں گے کہ جب میرے بیان کردہ قواعد کو علم الاصول کے مسلمات سے ملا دیا جائے تو مقصود تک پہنچنا ممکن ہو جائے گا۔

قصہ مختصر، جو کچھ سابقہ مصنفین نے اصول کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اور جو کچھ مصنف نے الموافقات میں بیان کیا ہے، اسے ادلہ شرعیہ سے استنباط احکام کے لئے ایک ذریعہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ مگر اصول کی کتابوں میں مذکورہ قسم کی مزید بہت سی اقسام میں اور اس کے مسائل میں لمبے چوڑے دلائل ہیں۔ جن کے فائدہ کا انحصار ان دلائل کو صرف ایک ذریعہ سمجھنے پر ہے حتیٰ کہ اس فن میں دلچسپی رکھنے والوں پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ دلائل اور مباحث عام لوگوں کے لئے بے کار ہیں اور ان کا فائدہ صرف اس شخص کو ہی ہو سکتا ہے جو درجۂ اجتہاد تک پہنچ گیا ہو۔ اس اعتراض کا ہمیشہ یہی جواب دیا جاتا ہے کہ غیر مجتہد کو بھی اس کا فائدہ ہے جو یہ ہے کہ وہ سمجھ لے کہ احکام کا استنباط کیسے کیا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ جواب اپنے اندر خاصا نرم گوشہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے تو فقط وسیلۂ استنباط کے بعض بکھرے ہوئے اجزاء کا ہی پتہ چل سکتا ہے۔ رہے دوسرے اجزاء جو مقاصد شریعت کی معرفت سے متعلق ہیں تو وہ مفقود ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص آپ کو پارچہ بافی کا کام سکھلانا چاہے تو آپ کے سامنے پارچہ بافی کے بعض متفرق اجزاء لا کر رکھ دے۔ اب اس کا جو کچھ فائدہ ہو سکتا ہے وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔

اور وہ قسم جو شاطبیؒ نے اپنی کتاب میں اجزاء اربعہ کے ضمن میں بیان کی ہے، اسے بھی وسیلۂ استنباط کا ایک جزء ہی قرار دیا جا سکتا ہے جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد حضرات استنباط کیسے کرتے ہیں۔ تاہم یہ قسم فی ذاتہ تفقہ فی الدین ہے جس سے نظام شریعت کا علم حاصل ہوتا ہے اور شریعت کی بنیادوں سے واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس قسم کے علم سے اجتہاد کی صفت سے متصف نہ بھی ہو سکیں اور استنباط پر قادر نہ ہو سکیں تو بھی ہم اس سے شارع کے مقاصد کی معرفت اور احکامِ شرعیہ کے اسرار سے ضرور مطلع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ایک ایسی رہنمائی ہے جس سے نفوس کو سکون ملتا ہے اور مومن کے دل کے سب گوشے منور ہو جاتے ہیں۔ سراسیمگی اور خدشات کافور ہو جاتے ہیں اور کتاب و سنت کے فہم میں اگر کہیں کجی واقع ہو گئی ہو تو اسے درست کر کے صحیح راہ پر لا اکٹھا کرتی ہے۔ پس اللہ ہی کے لئے ہے جو امام موصوفؒ نے شریعت اسلامیہ کو عطا

(CONTRIBUTED) کیا۔

اس کتاب کے متداول نہ ہونے کی وجہ

رہی یہ بات کہ اگر اس کتاب کا مقام اتنا ہی بلند اور شریعت میں اس کا درجہ اتنا ہی افضل ہے جیسا کہ آپ فرما رہے ہیں تو یہ ایک طویل مدت تک نظروں سے کیوں اوجھل رہی اور اپنی شہرت کا کچھ حصہ بھی حاصل نہ کیا؟ اس کتاب کے یونہی پڑا رہنے پر علمائے مشرق کے درمیان اس کی عدم اشاعت کا قصہ چھوڑیئے۔ اگر دوسری شہرت یافتہ کتابیں اس کتاب سے زیادہ فائدہ مند نہ ہوتیں تو کیسے مشہور ہو سکتی تھیں؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض فی نفسہ درست نہیں۔ کسی چیز کی شہرت اس کے بلند مرتبہ کو اور عدم شہرت اس کے نقص کو مستلزم نہیں ہوتی۔ ہمارے خیال میں کتابوں کا حال بھی آدمیوں ہی کی طرح ہے۔ کتنے ہی فضلاء ہیں جو چھپے رہے اور کتنے ہی بے کار قسم کے انسان نامور ہو گئے۔ لہٰذا جو کچھ مشاہدہ ہے وہ اس نظریہ کے ابطال کے لئے کافی ہے۔ کتاب جمع الجوامع، جو محلّیؒ کی شرح ہے، مدتوں یوں ہی پڑی رہی۔ حالانکہ اصول کی یہ واحد کتاب ہے جو جامعہ ازہر اور مصر کے دوسرے علمی گہواروں میں سبقاً پڑھائی جاتی رہی ہے۔ آمدی کی شنل الاحکام، ابن حاجب کی دونوں کتابیں المنتہیٰ اور المختصر، التحریر، المنہاج اور مسلم الثبوت ان سب کتابوں کا موضوع وہی کچھ ہے جو جمع الجوامع کا ہے۔ یہ سب کتابیں بھی بے اعتنائی کی نذر ہو گئیں۔ اور ہمارے اس آخری دور کے سوا کوئی شخص بھی ان سے فائدہ حاصل نہ کر سکا۔ حالانکہ اس بات میں دو شخص بھی اختلاف نہیں رکھتے کہ جمع الجوامع ان مذکورہ بالا کتب سے مواد میں بھی زیادہ ہے اور اس پر محنت بھی زیادہ کی گئی ہے۔

"الموافقات" کی گمنامی میں پڑے رہنے کی وجوہ دو ہیں۔ پہلی وجہ اس کے وہ مباحث ہیں جن پر یہ مشتمل ہے۔ اور دوسری وجہ اس کی طرز تالیف ہے۔

ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ اس کتاب کے مباحث نئے بھی ہیں اور اچھوتے بھی' ایسے اچھوتے کہ جنہیں شاطبیؒ سے پہلے کسی مولف نے چھوا تک نہیں تھا۔ یہ کتاب آٹھویں صدی ہجری میں سامنے آئی جبکہ علم الاصول کی دوسری قسم کی تمہیدات اور اس کو پڑھنے پڑھانے

کے طریقے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے اور علوم شرعیہ میں مشغول رہنے والے علماء نے اس کی تالیف شروع کر دی تھی اور اسے انہوں نے بحث و تمحیص، شرح اور تعلیم و تعلّم کے لئے اپنا لیا تھا۔ اور انکی نظروں میں علم الاصول سے یہی کچھ مطلوب تھا۔ حالانکہ۔ جیساکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ان کے ہاں اجتہاد کا وہ وسیلہ بھی موجود تھا اور اسے انہوں نے چکھا تک نہ تھا۔ لہٰذا وہ اس وسیلہ میں پیدا شدہ نقص کو سمجھ بھی نہ سکے۔ پھر جس کسی نے اس کتاب الموافقات کے متعلق سنا بھی تو اسے اپنانے کی ہمت نہ ہوئی کہ وہ اس کے مباحث میں کچھ فکر کریں یا اس سے فائدہ حاصل کرنے، اپنے سابقہ معلوم شدہ مسائل کے ساتھ اسے ملانے طالب علموں کو اس کی طرف متوجہ کرتے اور اس پر حوصلہ افزائی اور اعانت کرنے کی کچھ فکر کریں۔

موافقات کی گمنامی کی دوسری وجہ یہ ہوئی کہ ابو اسحٰق شاطبی کا قلم استوار ہے اور ستھری عربی لکھتا ہے۔ جیساکہ آپ ایسے اکثر مباحث سے مشاہدہ کر سکتے ہیں جو انہوں نے خالصتہً اپنے ذہن اور قلم سے لکھے ہیں۔ اس کتاب میں بھی آپ دیکھیں گے کہ ان کا ذہن رواں دواں اور قلم جولانیاں دکھانے والا ہے۔ آپ پورا صفحہ پڑھ جایئے، مفردات یا مرکبات کے استعمال میں آپ کوئی جھول نہ پائیں گے۔ مگر ایسے مقامات پر جہاں انہیں شریعت کے مواد سے دلیل اخذ کرنے کی ضرورت ہو یا عقلی دلائل کو فیصل بنانے یا دوسرے علوم کے مسلّمہ مباحث کی طرف لوٹنے کی ضرورت پیش آئے تو ان کا قلم اس قدر محتاط ہو جاتا ہے کہ بسا اوقات قاری کو ایک کلمہ سے ساتھ والے کلمہ کو پڑھتے وقت اپنے ذہن کو بھی منتقل کرنا پڑتا ہے۔ پھر یہی صورت اس کے ساتھ والے کلمے میں بھی پیش آتی ہے۔ تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاری کنگھی کے دندانوں پر چل رہا ہے کیونکہ ہر ایک کلمہ سے کچھ الگ مفہوم مراد ہوتا ہے۔ جس کی طرف مؤلف اشارہ کر دیتا ہے اور کچھ غرض ہوتی ہے جس کا تعلق بعد کے کلمہ سے ہوتا ہے۔ شاطبیؒ نے یہ کتاب سنت، مفسرین کے کلام، متقدمین کے اصول، مجتہدین کے فروع اور متصوفین کے خاص طریقہ کا احاطہ کرنے کے بعد لکھی ہے مگر اس کتاب میں ان تفاصیل کو سمو دینے کی گنجائش نہ تھی۔ لہٰذا اس لحاظ سے کتاب کو اپنانے میں دِقّت پیش آتی ہے۔ اس کے معانی کو آسان بنانے اور اس کے مبانی کی وضاحت کی ضرورت پڑتی ہے، اس طرح کسی مشقت اٹھانے والے کی اعانت

کی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ایک یہ خوبی بھی ہے کہ اس کے بعض حصے دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس کا اول آخر کی تشریح کرتاہے اور آخر اول کی (اس طرح اس کو سمجھنے میں کسی حد تک آسانی ہوجاتی ہے)

میں اس کتاب کی طرف کیسے متوجہ ہوا؟ اور اس کی خدمت کے سلسلہ میں میرا طریق کار

ہم اکثر سنا کرتے تھے کہ شیخ محمد عبدہٗ مرحوم طالب علموں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے کی وصیت فرمایا کرتے تھے، اسی وقت سے میں اس وصیت پر عمل پیرا ہونے کی کوشش میں رہنے لگا۔ مجھے خود اور میرے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی اس کتاب کے نسخہ کے حصول میں دشواری پیش آئی۔ کافی تگ ودو کے بعد ہمیں بعض طلباء سے اس کتاب کا ایک نسخہ عاریۃً مل گیا۔ جو مغربی رسم الخط میں تھا۔ لیکن اس نسخہ میں خط کی شکستگی، مباحث کے سمجھنے میں دشواری اور صاحب نسخہ کا نسخہ کی واپسی پر شدید اصرار ایسے اسباب تھے جو اس راستہ میں حوصلہ شکن تھے لہٰذا ہم نے کسی شاعر کی درجہ ذیل نصیحت پر عمل کرنے کا ارادہ کرلیا ؎

اِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَیْئًا فَدَعْہُ وَجَاوِزْہُ اِلٰی مَا تَسْتَطِیْعُ

(ترجمہ: جب تم کسی چیز کی طاقت نہ رکھو تو اسے چھوڑ دو اور اس چیز کی طرف پیش قدمی کرو جس کی تم میں طاقت ہے)۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک مصر کا طبع شدہ نسخہ مہیا فرما دیا اور مجھے اس کو دیکھنے کی فرصت ملی تو میں نے پہلی دفعہ اسے سرسری نظر سے مطالعہ کیا اور اس کے نشیب و فراز کا جائزہ لیا اور اس میں موجود خزانوں اور خزینوں کا اندازہ کیا۔ جس سے سنت کی تصدیق میں اضافہ ہوگیا اور میں نے اپنی اس شب بیداری کی محنت کو سراہا۔ میرے دل نے مجھے اس بات پر آمادہ کر دیا کہ میں دوبارہ اس کتاب کا علیٰ وجہ البصیرت مطالعہ کروں اس کے مقرر کردہ معیار کی جانچ پڑتال کروں۔ اس کے اشارات اور عبارت کے دقیق مقامات کی وضاحت کروں۔ مختصرات کی تشریح کروں اس فرع کا ذکر کروں جس پر اس کا سمجھنا موقوف ہے اور اس اصل کی طرف اشارہ کردوں جو اصل ہدف ہے۔

میں خواہ مخواہ حواشی کو بڑھانے کا ارادہ نہیں رکھتا، نہ ہی یہ چاہتا ہوں کہ معمولی مناسبت کی بنا پر دوسری تصنیفات سے اقتباسات درج کر کے اس کتاب کو ضخیم بنا دوں۔ بلکہ میں نے اتنا ہی لکھا جتنا مطلوب تھا۔ اور اپنی مرغوبات کی تحقیق میں بھی اختصار ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ البتہ ایسے چند مقامات جہاں فہم رک جاتا تھا وہاں وضاحت کرنے سے گریز نہیں کیا۔ علاوہ ازیں میں نے مؤلف کی تمہیدات اور مقصود کے نتائج کو جوں کا توں قبول کرنے کے سلسلہ میں اپنی فکر کو آزاد رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے بعض اوقات ان پر بلا جھجک تنقید بھی کی ہے۔ اور جہاں کہیں ان کی تصریحات کا پلڑا ہلکا پایا تو اسے قبول کرنے میں توقف کیا ہے۔ خود مصنفؒ نے بھی اسی مسلک کو ہر اس ناظر کے لئے درست قرار دیا ہے جسے مصنف کی پیش کردہ تصریحات کے قبول کرنے میں تامل ہو۔ اور اس طالبِ حق کے لئے جو سیراب ہونے کے لئے آتا ہے اور سیراب ہو کر جاتا ہے۔ مصنف کا ایسے لوگوں سے مطالبہ یہ ہے کہ اگر وہ توقف کریں تو صاحب اجتہاد ہونے کی حیثیت سے کریں۔ وہمی اور سراسیمہ لوگوں کا سا نہ کریں۔ مصنفؒ نے قاری کو جانچ پڑتال سے پہلے خواہ مخواہ اشکال وارد کرنے سے بھی منع کیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ایک مفید چیز کو چیک کئے بغیر ہی پھینک دیا جائے۔ یاد رکھیئے کہ علمی تحقیق کے دوران صرف فلاں ابن فلاں سے کام نہیں چلتا۔ اگر ایسی بات ہوتی تو خطا و نسیان کے درمیان حق کا کثیر حصہ ضائع ہو جاتا۔ اور یہی ہمارے دین اسلام کی امتیازی خاصیت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کے علاوہ تنازعات کے دوران ہر کسی کی بات کو دلیل کے ساتھ قبول بھی کیا جا سکتا ہے اور ردّ بھی کیا جا سکتا ہے۔

کتاب ہذا میں مندرجہ احادیث کی تخریج

مصنفؒ نے موارد شریعت کی تلاش و تجسس میں تقریباً ایک ہزار احادیث اس کتاب میں درج فرمائی ہیں۔ لیکن نہ تو راویوں اور اسناد کو درج کیا اور نہ ہی اس کتابِ حدیث کا ذکر کیا جس سے وہ حدیث لی گئی تھی۔ بلکہ ایسا موقع بھی کم ہی آیا ہے کہ انہوں نے پوری حدیث درج فرمائی ہو۔ کبھی وہ کسی حدیث کا ایک حصہ دلیل کے طور پر ایک مقام پر ذکر کرتے ہیں۔ تو اس کا آخری حصہ حسبِ ضرورت دوسرے مقام پر درج

کر دیتے ہیں۔ اور کبھی حدیث کا ذکر ہی نہیں کرتے، صرف اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔ مقصد دونوں سے یہ ہے کہ طوالت میں جائے بغیر مطلب کی بات کہہ دی جائے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قاری کو پوری حدیث اور قوت وضعف کا درجہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک تو اس لیے کہ سیاق حدیث سے اس کا مقصد معلوم ہو سکے اور دوسرے اس لئے بھی کہ اس طور پر ہی استدلال کی صحیح قدر وقیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ آیا وہ قابل اعتماد بھی ہے یا نہیں؟ اسی بات نے مجھے اس مہم کو سر کرنے کے لئے کمر ہمت باندھنے پر آمادہ کر دیا۔ یہ ایک صبر آزما مرحلہ اور لاغر کر دینے والی مشقت تھی کہ وسیع پیمانہ پر حدیث کے پھیلے ہوئے دفتروں اور ان کے کثیر ماخذوں اور مصادر کا احاطہ کیا جائے۔ نتیجۃً ہمیں حدیث کی ۳۳ کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اس بوجھ کو ہماری خاطر استاذ شیخ محمد امین نے اٹھالیا۔ جنہوں نے کئی ماہ کی لگاتار محنت سے تخریج حدیث، اس کے الفاظ، کثرت روایات اور ان میں عبارتوں کے اختلاف معلوم کرنے کا کام سرانجام دیا۔ نیز اس کتاب حدیث کا حوالہ بھی درج فرمایا جس میں یہ حدیث مذکور تھی اور بسا اوقات انہیں الفاظ میں درج کیا جو محولہ کتاب میں درج تھے تاکہ اس حدیث کا مرجع، الفاظ کی معرفت اور اس کی قدر وقیمت متعین کرنے میں آسانی ہو۔ اللہ تعالیٰ اس کو اس علمی خدمت کے لئے جزائے خیر عطا فرمائے

سابقہ ایڈیشن میں جو تحریفات اور اغلاط باقی رہ گئیں۔

اگرچہ کتاب کی طباعت کے دوران دو جید عالم کتاب کی تصحیح پر مامور تھے اور انہوں نے حتی الوسع اصل نسخہ سے مقابلہ کی زحمت بھی اٹھائی مگر چونکہ اس اصل نسخہ میں ہی جو ناشر کتاب کو ملا تھا، بیشمار اغلاط اور تحریفات موجود تھیں۔ مزید براں مصحح حضرات کو تصحیح کے لئے وقت بھی کم ملا تھا۔ لہٰذا اگر کوئی غلطی رہ جائے تو ان حضرات کو اس سلسلہ میں معذور ہی سمجھنا چاہیئے۔ نسخہ کتاب میں فاش قسم کی تحریفات ہیں۔ کہیں پورا جملہ مذارد ہے یا ایسے الفاظ رہ گئے ہیں جنہیں پورا کئے بغیر کوئی مطلب ہی نہیں بنتا، نہ ہی ان کو درج کئے بغیر مؤلف کا مقصد پورا ہوتا ہے تو اس پہلو سے یہ کام مزید غور وفکر اور تاخیر کا سبب بن گیا تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے اس مرحلہ کو آسان کر دیا اور یہ کتاب اپنے الفاظ و معانی دونوں لحاظ سے طالبین کے خالص اور خوشگوار بن گئی۔

اور میں یہ بھی دعویٰ نہیں کرتا، اگرچہ دیکھنے والوں نے میری تعریف میں خوب مبالغہ کیا ہے) کہ میں اس کتاب کی خدمت میں انتہا کو پہنچ گیا ہوں۔ بلکہ اگر حسن ظنی سے بھی کام لیا جائے تو میں اسے پہلا قدم ہی کہوں گا۔ میرے بعد اگر کوئی شخص ہمت آزمائی کرنا چاہے تو اس کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہے۔ اور جس شخص کی نیت میں خلوص ہو تو نصیحت کرنا اس کا شیوہ بن جاتا ہے۔ کیونکہ اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔

عبداللہ دراز

مراجع (کتابیات)

جن سے الموافقات کی احادیث کی تخریج کے سلسلہ میں مدد لی گئی

۱-۶ صحاح ستہ کی چھ کتابیں۔

۷۔ شرح ابن حجر علی البخاری (فتح الباری)

۸۔ شرح قسطلانی علی البخاری۔

۹۔ مشکوٰۃ المصابیح۔

۱۰۔ تیسیر الوصول۔

۱۱ شرح العزیزی علی الجامع الصغیر۔

۱۲ شرح المناوی علی الجامع الصغیر۔

۱۳۔ الترغیب والترہیب للمنذری۔

۱۴۔ منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار۔

۱۵۔ التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر لابن حجر۔

۱۶۔ مجموع الزوائد لامام احمد وابی یعلیٰ والبزار ومعاجم الطبرانی الثلاثۃ۔

۱۷۔ تخریج العراقی لاحادیث الاحیاء (العلوم)

۱۸۔ المجموع الفائق من حدیث خیر الخلائق للمناوی۔

۱۹۔ کنوز الحقائق للمناوی۔

۲۰۔ تمیز الطیب من الخبیث مما یدور علی الالسنۃ من الحدیث۔ للزبیدی (صاحب التیسیر)۔

۲۱۔ تذکرۃ الموضوعات للشیخ الفتنی۔

۲۲۔ رسالۃ القوقجی فی الاحادیث الموضوعۃ (اللؤلؤ الموضوع)

۲۳۔ رسالۃ الصاغانی فی الموضوعات۔

۲۴۔ النہایہ لابن الاثیر۔

۲۵۔ متن الشفاء مع شرح ملا علی (مع دو شروح) الشہاب۔

۲۶۔ المواہب اللدنیہ زرقانی کی شرح کے ساتھ۔

۲۷۔ المؤطا مع شرح زرقانی۔

۲۸۔ راموز الحدیث للشیخ احمد ضیاء الدین۔

۲۹۔ الغماز اللماز فی الموضوعات۔

۳۰۔ مسند الامام الشافعیؒ۔

۳۱ تفسیر طبری

۳۲۔ تفسیر الآلوسی۔

۳۳۔ اعلام الموقعین لابن القیم۔

مؤلّف کی گذارشات

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ
وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ

سب تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے ہمیں نور علم کے ذریعہ جہالت کے اندھیروں سے بچایا اور ہمیں ضلالت کے اندھیاروں میں گرپڑنے سے بچاکر علی وجہ البصیرت ہدایت بخشی ہمارے لیے شریعت محمدیہ کے واضح دلائل پر مشتمل بلند علم نصب کیا۔ اور یہ نعمت اللہ کی تمام دیگر بڑی بڑی نعمتوں اور عطایا سے بڑی اور بہتر نعمت ہے۔

بلاشبہ ہم اس نور کے ظہور سے پہلے ایک شب کور کی سی چال چل رہے تھے۔ اور ہماری عقل اپنی بہبود و بھلائی کے حصول میں ناہموار راستے پر گامزن تھی۔ کیونکہ ہماری عقل جس میں نفسانی خواہشات کی جلد تعمیل کا جذبہ بھی شامل ہوجاتا ہے۔ اور ان خواہشات کا میدان نفس انسانی ہے جو ہر دو حالتوں میں برائیوں کا منبع ہے۔ اپنی کمزوری کی بنا پر اپنے بھاری بوجھ برداشت کرنے کے قابل نہیں ہے۔ عقل کی اسی کمزوری کی وجہ سے ہم نے شفا کی طلب میں اپنے زخموں پر مرہم کے بجائے زہر رکھ دیا۔ بالکل اس شخص کی طرح جو اپنی مٹھی میں پانی کو بند رکھنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اس طرح ہم ان دونوں صورتوں کے درمیان وہم میں مبتلا اور سرگردان ہوکر چلتے رہے اور اپنی لاعلمی کی وجہ سے تاریک رات میں سفر جاری رکھا۔ ہمارے اس بے ثمر قیاس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہم بیمار جسم سے صحت کے آثار کے طالب ہوئے اور اوندھے منہ چلنے کے باوجود یہ سمجھتے رہے کہ ہم سیدھی راہ پر گامزن ہیں۔ اس طرح اعلیٰ قدروں میں ظلم و جبر کا ظہور ہوا اور بے بسی کے ہاتھ خدائے واحد و قہار کی طرف اٹھنے لگے۔ محتاج لوگوں کی امیدیں اس طرف لگ گئیں اور زبان حال نے اس بات کی تصدیق کردی کہ لوگ اپنے اعمال و افعال میں بے بس ہوچکے ہیں تو رب کریم نے نہایت مہربانی سے ہمیں سنبھالا دیا اور کمال عنایت سے ہم پر احسان فرمایا جب کہ ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا تھا اور ہم از خود راہ ہدایت کسی صورت نہ پا سکتے تھے تو ان حالات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں معذور سمجھا۔ اور وقتاً فوقتاً رسول مبعوث فرما کر ہماری لغزشوں کو معاف فرمایا۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ (۱۵/۱۷)
اور ہم اس وقت تک عذاب نہیں دیا کرتے جب تک کہ رسول نہ بھیج لیں۔

پس اللہ تعالیٰ نے تمام امتوں میں انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا۔ ہر نبی کو اس کی قوم کی زبان میں ہی پیغام دیا خواہ وہ قوم عربی ہو یا عجمی۔ تاکہ وہ اپنی اپنی قوم پر حق کی راہ کی وضاحت کرکے انہیں کفر سے پکڑ کر جہنم کی گزرگاہوں سے بچائیں۔ اور ہمارے گروہ کو، جو زمانی لحاظ سے سب سے آخر میں اور مرتبہ کے لحاظ سے سب سے آگے ہے، محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص فرمایا۔ جو تمام اقوام کی عمارت نبوت کی تکمیل کرنے والی اینٹ اور کستوری کی مہر ہیں۔ وہ ایک نعمت غیر مترقبہ، موہوبہ رحمت امی ہونے کے باوجود سراپا رحمت اور ہاشمی خاندان کے گل سرسبد ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو شاہد، مبشر اور نذیر بنا کر بھیجا۔ آپ اللہ کے حکم سے اس کی طرف دعوت دینے والے اور چمکتا ہوا چراغ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ پر ٹھیٹھ عربی زبان میں کتاب اتاری، جو شک و یقین کے درمیان فرق کرنے والی ہے اور جس کے سامنے یا پیچھے سے باطل اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے بیان کو شفا بخش اور اس میں وضاحتوں کو رسول اللہ کے ذریعے کفایت کرنے والا بنایا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی عمدہ ثنا کو پاکیزہ بنا کر خوشبو سے معطر کر دیا۔ اور آپ کے اخلاق و شمائل کو ذکر کرنا قرآن کا وصف بنایا۔ اس طرح رسول اللہ اپنے قول، فعل، تقریر اور اجتہاد کے ذریعہ قرآن کریم کے مبین و مفسر بن گئے۔ آنکھوں والے کے لیے دن نکل آیا۔ اور سورج کی روشنی میں جو نہ ابر آلود تھی اور نہ غبار آلود، ہدایت گمراہی سے ممیز ہو گئی۔

پس ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تعریف بیان کرتے ہیں اور یہ تعریف کرنا بذاتِ خود ایک نعمت ہے جس کی اللہ ہی کی طرف سے توفیق نصیب ہوتی ہے اور ہم اسی کا شکر ادا کرتے ہیں کیونکہ شکر مزید اضافہ کا سبب ہے اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ وہ اکیلا ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ وہ بلاشبہ حقیقی بادشاہ ہے۔ تمام مخلوقات کا خالق اور ہر فرمانبردار اور نافرمان سب کا رزق کھولنے والا ہے اور یہ کشائش رزق اس کے عدل و احسان اور فضل و امتنان کا تقاضا ہے جس کا وہ بہرصورت ذمہ دار ہے۔ ارشاد باری ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝ مَا اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ
اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لیے پیدا کیا کہ وہ میری عبادت

وَمَآ اُرِیْدُ اَنْ یُّطْعِمُوْنِ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ۔

(۵۸/۵۱)

کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا اور نہ ہی یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں بلاشبہ اللہ ہی رزق دینے والا ہے جو صاحب قوت بھی ہے اور مضبوط بھی۔

نیز فرمایا۔

وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْھَا لَا نَسْئَلُکَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُکَ وَالْعَاقِبَۃُ لِلتَّقْوٰی۔

(۱۳۲/۲۰)

اور اپنے گھروالوں کو نماز کا حکم کرو اور خود بھی اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تم سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو تمہیں بھی ہم ہی دیتے ہیں اور نیک انجام تو اہل تقویٰ کا ہے۔

یہ سب کچھ اس لیے کہ لوگ اس امانت کو ادا کرنے کے لیے فارغ ہو جائیں جو ان پر پیش کی گئی تھی۔ پھر جب انہوں نے قانون مکافات کو قبول کر کے اس بار امانت کو اٹھا لیا تو یہ ان پر فرض کر دی گئی۔ کاش لوگ پیش آنے والے خطرہ سے ڈرتے اور انکار کرنے پر اکتفا کرتے اور ابتدا ہی سے انجام کے خطرات پر غور کر لیتے لیکن ان کے دل میں اس خطرے کا خیال تک نہ آیا۔ جیسا کہ آسمانوں زمین اور پہاڑوں نے یہ خطرہ محسوس کر لیا تھا۔ اسی لیے انسان کا نام ظالم اور جاہل رکھا گیا اور اس میں اللہ کی مشیت پوری ہو کر رہی اور اس بات پر اللہ کا درج ذیل قول واضح ثبوت ہے۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ...الخ — ہم نے امانت کو پیش کیا..... تا آخر۔

پس پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے علم، اپنے فیصلہ اور اپنے اندازوں کے مطابق تمام امور کو حکمت اور تقدیر سے جاری کر رکھا ہے تاکہ بندوں پر ان کے اعمال کے سلسلہ میں حجت قائم ہو سکے۔ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ اس کے لیے کسی کے آگے جوابدہ نہیں البتہ لوگوں سے ضرور مواخذہ کیا جائے گا۔

اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ وہ اللہ کے حبیب بھی ہیں اور خلیل بھی۔ وہ صادق اور امین ہیں جو رحمۃ اللعالمین کی صفت سے متصف ہو کر بھیجے گئے ہیں۔ آپ کو دین حنیف کے ساتھ اور ایسی شریعت کے ساتھ بھیجا گیا ہے جو

اپنے مکلفین پر نرمی کا برتاؤ کرتی ہے۔ آسان زبان سے وضاحت کرتی ہے اور اپنا تعارف یوں کرواتی ہے کہ نرمی اور نرم خوئی اس کی خاصیت ہے اور فراخی اور فراخ دلی اس کی نشانی ہے۔ وہ کمزور اور شہ زور ہر طرح کے لوگوں کے جم غفیر پر لاگو ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور ذہین ہو یا غبی سب کو ہدایت کی راہ دکھلاتی ہے قریب و دور کے سب لوگوں کو ایک ہی مشترکہ پکار سے دعوت دیتی ہے اور اپنے فرمانبردار اور نافرمان مکلفین سب سے نرمی کا برتاؤ کرتی ہے۔ اپنے مطیع اور منکرین سبھی کو کھینچ لاتی ہے۔ شریف ہو یا کمینہ سبھی سے عدل کے ساتھ برابری کا سلوک کرتی ہے اور اپنے پیروکاروں کو دنیا اور آخرت میں بلند مقام پر فائز کرتی ہے اور اس کے دونوں پہلوں کے درمیان نبوت کو داخل کر دیتی ہے۔ اگرچہ وہ نبی نہ بھی ہو۔ وہ حامل شریعت کو عمدہ لباس پہناتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ولی بن جاتا ہے تو بھلا اس شخص سے زیادہ غنی کون ہوگا۔ جیسے وہ دوست بنالے اگرچہ وہ فقیر ہوا اور اس شخص سے زیادہ محتاج کون ہوگا جس سے وہ دشمنی کرے اگرچہ وہ غنی ہو۔

آپؐ ہمیشہ شریعت کے ذریعہ سے ہی لوگوں کو شریعت کی طرف دعوت دیتے رہے اور اس شریعت مطہرہ کو جن وانس میں پھیلاتے رہے۔ اس کی براہین سے اس کی حمایت اور قطعی دلائل سے اس کی حفاظت کرتے رہے۔ آپؐ اپنی زبان حال وقال دونوں سے یہی فرماتے رہے کہ: انا النذیر العریان (میں تو کھلا کھلا ڈرانے والا ہوں) صلی اللہ علیہ وسلم!

اور آپؐ کے اصحاب اور پیروکاروں میں جنہوں نے مقاصد شریعت کو سمجھا اور انہیں حاصل کیا۔ اس کے اصول وقواعد کی بنا ڈالی۔ شریعت کی آیات میں خوب غور وفکر کیا اور اس کے مبادیات اور غایات کی تحقیق میں سر توڑ کوشش کی۔ زاں بعد انہوں نے دنیوی آرزوں کو چھوڑ کر اپنے علم کے مطابق تعمیری اعمال وافعال سرانجام دیے۔ وہ بھلائیوں کی طرف لپکے تو سب سے آگے نکل گئے اور نیک کاموں کی طرف بڑھے تو کوئی ان سے مل نہ سکا۔ تاآنکہ ان کی بصیرت کی کائنات میں "فرقان" کا سورج طلوع ہوا۔ جس سے ان کے دلوں میں ایمان کا نور چمک اٹھا، ان کی زبانوں سے دانائی کے چشمے بہنے لگے، یہی لوگ فی الحقیقت اہل اسلام اہل ایمان اور اہل احسان تھے۔ اور ایسا کیوں نہ ہوتا۔ یہی تو وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے دروازہ کھٹکھٹایا۔ لہٰذا وہی لوگ خاصۃ الخاص بیدار مغز قرار پائے۔ وہ ستارے تھے جن کے نور سے اگلی دانش نے ہدایت پائی اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور ان سے بھی

جنہوں نے مثالی طور پر ان کی اقتدا کی، نیز ان سے بھی جو تا قیامت بہتر طور پر ان کے پیروکار بنیں گے۔

امابعد!

اے اعلیٰ علوم کے حقائق کے متلاشی، شاندار عقلی نتائج کے طالب، فہم و دانش کے گھاٹ پر اترنے والے پیاسے، ظاہری عمارت کے گرد اس غرض سے گھومنے والے کہ اس کے باطن کا ادراک ہو اور پوشیدہ معانی معلوم ہو سکیں، اب وقت آ پہنچا ہے کہ تو اس شخص (مصنفؒ) کیطرف مائل ہو جس کی خواہش تیری خواہش کے موافق ہے اور تیری طرح اسے بھی ایسی ہی فکر دامنگیر ہے۔ جب تو اس تڑپ میں اس کے ساتھ شریک ہو گیا تو اس کی سرگوشی کے مقام کی طرف لوٹ چل تاکہ وہ تجھے اپنا دکھڑا سنائے اور تو اس کیساتھ ایسے ہی چلے۔ جیسے وہ چلا تھا۔ اور اگر شب کی روشنی میں کہ وہ روشنی بھی تاریکی سے مخلوط ہے تو بھی ایسے ہی سفر کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا، تو صبح کے وقت کو انشاءاللہ اس رات کے سفر کے انجام کی اچھی تعریف کرے گا۔

بلاشبہ اس شخص (مصنفؒ) نے اس مقصد کی طلب میں وسیع سے وسیع جنگل طے کئے ہیں اور ان راہوں کی تنگی ترشی سب کچھ برداشت کیا ہے، ترش رو اور ہنس مکھ ہر طرح کے لوگوں سے ملاقات کی ہے، نرم خو اور درشت سواریوں کی مشقت اٹھائی ہے۔ پھر اگر تو اسے سفر سے تھکا ماندہ، مشقت سے گراپڑا اور پیش آمدہ عوارضات سے زخمی پائے تو نہ ایسی زندگی خوشگوار ہو سکتی ہے اور نہ ہی ایسی موت کوئی راحت بخش چیز ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ سالک راہ کے لیے سب سے بڑی مصیبت یہ ہوتی ہے کہ اسے کوئی رہنما میسر نہ آئے بالخصوص جب کہ حق و باطل میں فرق کرنے والی روشنی نہ ہونے کے سبب اس کا ذہن بے کار ہو چکا ہو اور دل حوادث زمانہ کی وجہ سے بیمار پڑ گیا ہو۔ اندریں صورت ایسا آدمی غلط راستے پر جا پڑتا ہے اور اپنے آپ کو کسی غیر خاندان کی طرف منسوب کرنے لگتا ہے۔ تا آنکہ رب رحیم وکریم نے، جو جس شخص کے لیے چاہتا ہے، ہدایت کی راہ کھول دیتا ہے، بڑا احسان فرمایا اور اس شخص (مصنفؒ) کے لیے ان اجسام کی ارواح بیدار ہوئیں اور ان عبارتوں کے حقائق ظاہر ہونے لگے نیز ان نشانات (الفاظ) کے مسمیات واضح ہونے لگے تو اس (مصنفؒ) کے اطراف وجوانب میں حق چمک کر ظاہر ہوا، اس کے بادلوں کے نیچے سے "فرقان" کا سورج جلوہ گر ہوا، جس سے کمزور نفوس کو تقویت ملی اور بزدل شجاع بن گئے۔ حق آیا، اس نے اپنے

اسباب کو مجتمع کیا تو باطل شکست خوردہ بھاگ نکلا۔ اب اس (مصنف) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح اور حسن احادیث کو جمع کیا۔ جن کے فوائد انوکھے دلائل رکھتے ہیں اور ذہنوں کے لئے ان کے نکات خوب واضح ہیں۔ جن کے بعض اسرار بیان کرنے سے عقل عاجز ہے اور زبان ان کا عشر عشیر تک بھی بیان کرنے سے قاصر ہے۔ وہ شخص چاہتا ہے کہ مشہور احادیث کو شاذ سے الگ کر دے۔ عام، خاص، جمہور اور شاذ کی تحقیق کرے، مقلد اور مجتہد کے حق کا پورا پورا خیال رکھے۔ مالک اور تربیت کنندہ، نیز شاگرد اور استاذ کی ذہانت دغباوت، کوتاہی اور بھرپور کوشش نیز تقصیر اور تکمیل کار کے لحاظ سے ان کی اقدار کو متعین کرے اور ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھے۔ ہر چھوٹی بڑی چیز کو اس کے خاص مقام کے لحاظ سے دیکھے۔ پھر عدل واعتدال کو ملحوظ رکھ کر درمیانی راہ اختیار کرے اور دو مختلف چیزوں میں اتار چڑھاؤ کے درمیان سیدھی راہ کو اپنائے۔ تاکہ لوگ پیچیدگی اور عقدہ کشائی میں سے اور تناقض و توافق میں سے کسی ایک چیز کی طرف مائل ہو سکیں۔ سب تعریف اس اللہ کے لیے ہے جیسا کہ اس کی جلالت شان کو سزاوار ہے۔ اور اس کے گرانقدر انعامات وعطیات کے لیے شکر بھی اسی کے لیے سزاوار ہے۔

اور جب پوشیدہ اسرار ظاہر ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے جسے چاہا (یعنی مجھ کو) اس کی توفیق بخشی اور راہ دکھلائی تو میں نے اس کے مشکل الفاظ کے معانی متعین کیے، غیر مانوس الفاظ کو جمع کیا، خواہ وہ مفصل تھے یا مجمل۔ پھر میں نے حکمت کے موارد و مصادر سے اس کی مثالیں پیش کیں اور مسلمہ کلیات پہ اعتماد کرتے ہوئے انہیں واضح طور پہ بیان کیا جو جزیہ تواذ تک محدود نہ تھے اور عقلی قضیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے نقلی اصولوں کی وضاحت کرتے تھے۔ اور یہ سب کچھ میں نے اپنی حسب استطاعت و توفیق، کتاب وسنت کے مقاصد کی وضاحت کے سلسلہ میں پیش کیا۔ پھر میں نے ان نوادرات کو مرتب کرنے، اور ان فوائد کو جمع کرنے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا۔ ان تصریحات کو ان کے اصولوں کی طرف لوٹایا تاکہ اس طرح ان قواعد کی تحصیل کے بعد ان میں نظم قائم کیا جا سکے۔ پس میں نے ان فقہی اصولوں کو قیمتی رشتوں میں پرو دیا۔ اس طرح یہ کتاب درج ذیل

پانچ اقسام میں منقسم ہو گئی۔

۱- ایسے علمی مقدمات جن میں مقصود کی تمہید کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۲- احکام اور ان کے متعلقات (جیسا کہ ان کا تصور ہے) کا حکم۔ نیز یہ کہ ان احکام میں خطاب بطور تکلیف شرعی ہے یا بطور تمہید و ابتداء۔

۳- شرعی نکتہ نگاہ سے شریعت کے مقاصد اور ان سے متعلقہ احکام۔

۴- ادلہ شرعیہ کون کون سی ہیں اور ان پر مفصلاً یا مجملاً کیا کچھ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ ان احکام کے ماخذ۔ نیز یہ کہ کس بناء پر مکلفین کے افعال پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔

۵- اجتہاد و تقلید نیز مجتہدین اور مقلدین کے احکام اور ان کے متعلقات مثلاً تعارض، ترجیح اور سوال و جواب۔

پھر ان اقسام بالا میں سے ہر قسم کے کچھ مسائل و تمہیدات ہیں اور کچھ اطراف و تفصیلات جن سے مطلوبہ غرض کا تعین ہو سکتا ہے۔ انہی وجوہ کے سبب اس علم کے حصول کے لیے دل مائل ہو جاتے ہیں۔

چونکہ میں نے اس کتاب میں اسرار تکلیفیہ بیان کیے ہیں، جو شریعت حنیفیہ سے متعلق ہیں لہٰذا میں نے اس کتاب کا عنوان "التعریف باسرار التکلیف" تجویز کیا۔ پھر ایک عجیب و غریب واقعہ کی وجہ سے، جس سے ہر عقلمند اور سمجھدار انسان تعجب کرے گا، میں نے اس عنوان کو بدل ڈالا۔ اس واقعہ کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دن میں بعض ایسے شیوخ سے ملا جنہیں میں اسناد کا درجہ دیتا ہوں۔ اور ان کی علمی مجالس کو اپنے سفر کا مقصد اور ضرورت مندوں کی منزل قرار دیتا ہوں۔ (ان دنوں میں نے اس کتاب کی ترتیب و تالیف شروع کر رکھی تھی اور اسی وجہ سے دوسرے مشاغل کو ترک کر دیا تھا)۔ ان مشائخ میں سے ایک نے مجھ سے کہا" میں نے آج رات خواب دیکھا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں وہ کتاب ہے جسے آپ تالیف کر رہے ہیں میں نے اس کے متعلق آپ سے پوچھا تو آپ نے مجھے بتلایا کہ یہ کتاب 'الموافقات' ہے۔ میں نے آپ سے اس عجیب و غریب نام کی وجہ تسمیہ پوچھی تو آپ نے کہا کہ میں نے اس نام سے ابن قاسمؒ اور ابو حنیفہؒ کے دونوں مذہبوں میں موافقت پیدا کی ہے"۔

میں نے اس شیخ سے کہا" اس پاکیزہ خواب میں آپ کا تیر ٹھیک میرے مدعا کے ہدف پر بیٹھا ہے اور آپ نے مبشرات نبویہ میں سے عمدہ حصہ پایا ہے۔ کیونکہ میں نے اپنی مفاہیم

کی تالیف اور اس کے قواعد کی بنیاد رکھنے کا آغاز کیا ہے. کیونکہ یہ اصول علماء کے ہاں معتبر ہیں اور متقدمین نے انہی قواعد کو بنیاد قرار دیا ہے۔

چنانچہ شیخ موصوف بھی اس عجیب و غریب اتفاق سے بہت متعجب ہوا. جیسا کہ میں خود بھی اس سفر، ان ساتھیوں کی صحبت اور اس خواب کے بیان سے متعجب تھا. پس اے مخلص اور وفادار دوست! یہ کتاب اس راستہ کے سفر میں تیری معاون ثابت ہو اور تطابق و تعارض کی وضاحت پیش کرے یہ اس لیے نہیں کہ تم محض اس کتاب کی بر تحقیق پر تکیہ کر بیٹھو اور تمہارے تمام تصورات و حقائق کا مرجع صرف یہی کتاب ہو. کیونکہ اس کتاب میں بھی جملہ علوم کی طرح کا ایک علم ہے اور دیگر نقوش کی طرح کا ایک نقش ہے جس میں عقلوں کا اختلاف اور سوچ کا تعارض ممکن ہے. بلکہ اس لیے کہ یہ کتاب تمہاری منزل قریب کردے گی اور تم جان لوگے کہ تمہاری منزل کون سی ہے اور علوم شریعت میں تم کیسے ترقی کر سکتے ہو. یہ کتاب تمہیں سواری پر سوار کر کے شاہراہ سے واقف کر دے گی اور حکمت کی دلہن سے منگنی کر کے تمہاری طرف سے حق مہر بھی ادا کر دے گی۔

سو تم اپنے عزم کا قدم آگے بڑھاؤ. تم اللہ کی توفیق سے منزل پر پہنچ چکے ہو. آگے بڑھو. ان شاء اللہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہو چکے ہو. مگر یاد رکھو! بزدلوں کی طرح قدم نہ بڑھانا، نہ خوبصورت راہوں میں محو ہو کر رک جانا اور نہ ہی بغیر وضاحت اپنی رائے پر اڑ بیٹھنا بلکہ بصیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے تقلید کی پستی سے جدا رہنا. اور اپنی اس راہ پر پوری ہمت سے چمٹے رہنا جس سے تجھ میں پیش آنے والے فضول سوالات اور چھوٹے موٹے شبہات کی مدافعت، نیز مدد حاصل کرنے کی قوت پیدا ہو جائے گی. تقویٰ اور انصاف کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لو. نیز طلب حق کو اپنا مذہب اور حق کے اعتراف کو اپنا دین بنا لو. اور دیکھنا کہیں بے توجہی کے مصائب تیرے مقصد وارادہ کے جوہر کو تباہ نہ کر دیں، اور اگر توقف کرنے کی ضرورت پیش آئے تو صاحب اختیار شخص کی طرح کا توقف کرنا. سراسیمہ لوگوں کی طرح کا نہ کرنا. ہاں اگر معانی میں اشتباہ پیدا ہو جائے یا مفہوم آشکارا نہ ہو تو پھر توقف کرنے میں کچھ حرج بھی نہیں خواہ مخالفین ہٹ دھرمی کریں. کیونکہ مشتبہات میں پڑنے والا اسی قابل ہوتا ہے کہ اس سے جھگڑا کیا جائے اور توقف کرنے والا راسخ العلم ہوتا ہے جو خطا سے محفوظ رہتا

ہے۔ عار اور الزام تو ایسے شخص کے لئے ہے جو منہیات میں جا گھستا ہے، جو اسے جہنم تک لے جاتی ہیں۔ عصبیت کو کبھی اختیار نہ کرنا اور جب کوئی معاملہ واضح ہو جائے تو اسے تسلیم کر لینے میں عار محسوس نہ کرنا، کیونکہ یہ نافرمانوں کا شیوہ ہے۔ یہی بات اس چراگاہ کے چرنے والوں کے لئے مفر اور سیدھی راہ پر چلنے میں رکاوٹ ہے۔

پھر اگر اس کتاب کے مطالعہ کے بعد انکار کی صورت پیش آئے اور تم پر وجہ استدلال اور اس کا اچھوتا ہونا واضح نہ ہو سکے، اور وہی شخص اس قسم کا ٹھوکر دے کہ ایسی بات تو پہلے کبھی سُنی ہی نہیں، نہ ہی علوم شرعیہ کے اصول و فروع کی بحث میں کسی مؤلف نے پہلے اس قسم کی باتیں لکھی ہیں یا کچھ اشکال پیش آئے اور ایسی باتوں کا سننا تیرے لئے شر کا موجب بن جائے تو ایسی صورتوں میں بلا تحقیق اشتباہ کی طرف متوجہ نہ ہونا اور جانچ کئے بغیر مزعومہ فوائد کا ارادہ نہ کرنا۔ کیونکہ بحمداللہ میں نے ان امور کو آیات اور احادیث سے ثابت کیا ہے اور سلف صالحین سے ان کا رابطہ ملایا ہے اور جید علماء نے ان کے نشانات قائم کئے ہیں اور اس کے ارکان کو دیکھنے والوں کے غور و فکر نے مستحکم کیا ہے۔ تو پھر جب راستہ واضح ہو جائے تو اسکا انکار درست نہیں ہوتا بلکہ اسے اور اس کے متعلقات کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے اور جس چیز کو اس نے درست طور پر ظاہر کیا ہے اس کا اعتبار و اقرار ضروری ہے۔ ماسوائے ایسی خطا اور لغزش کے جو انسانی فطرت ہے اور ان عوارضات کے جو انسانی فکر کو لاحق ہو جاتی ہیں۔ دیکھو سعید وہ شخص ہے جس کی لغزشیں گنی جا سکیں اور عالم وہ ہے جس کی غلطیاں کم ہوں۔

ایسے موقعہ پر ایک سوچ بچار کرنے والے ناظر کے لئے ضروری ہے کہ اگر وہ کہیں نقص دیکھے تو اسے مکمل کر دے۔ اور اس شخص سے حسن ظن رکھے جس نے اس کام میں ایک طویل مدت صرف کی اور اپنی راحت کو تھکن سے اور نیند کو جگراتے سے تبدیل کرنا گوارا کیا یہاں تک کہ اس نے اپنی عمر بھر کا نتیجہ طالب کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اور اپنے زمانے بھر کا گوہر اسے عطا کر دیا ہے حتیٰ کہ جو کچھ اس کے پاس تھا اس کی چابیاں اس کے سامنے رکھ دیں اور جو امانت اس کے پاس تھی وہ اس نے قاری کے گلے میں ڈال دی اور جو ذمہ داری اس پر واجب تھی اس سے وہ عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جو اس نے نیت کی تھی۔ تو جس شخص نے اللہ اور اس کے رسول کے لئے

ہجرت کی تو یہ ہجرت فی الواقعہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوگی۔ اور جس شخص نے دنیا کے لئے ہجرت کی تو اسے دنیا ہی ملے گی۔ یا اگر اس نے کسی عورت کے لئے ہجرت کی تاکہ اس سے نکاح کرے تو اس کی یہ ہجرت اسی کام کے لئے شمار ہوگی جس کے لئے اس نے ہجرت کی تھی۔

اللہ نے ہمیں جو علم عطا کیا ہے دُعا ہے کہ وہ ہمیں اس کا عامل بھی بنائے اور جو کچھ ہم نے سمجھا ہے اسے دوسروں کو سمجھانے میں ہماری مدد فرمائے جو ہمیں اس کی رضا تک پہنچا دے اور اس علم پر پاکیزہ عمل کی توفیق بھی بخشے تاکہ وہ قیامت کے دن ہمارے لئے سامانِ مغفرت بن سکے۔ بیشک وہ ہر چیز پر قادر ہے اور دُعا کا قبول کرنا اسی کو سزا وار ہے۔ اور لیجئے اب میں اپنے مطلب و مقصد کی طرف آتا ہوں اور اپنے وعدہ کو پورا کرنے لگا ہوں۔ اللہ ہی کی مدد درکار ہے اور برائی سے بچنے اور نیکی کرنے کی قوت اسی اللہ بلند و برتر کی توفیق سے ممکن ہے۔

مؤلف کے مقدمات

تمہیدی مقدمات

جن کی کتاب کے مسائل پر نظر کرنے سے پہلے ضرورت پیش آتی ہے۔

(یہ دس سے چند زائد مقدمات ہیں)

پہلا مقدمہ

فقہ کے اصول[1] قطعی اور یقینی ہیں ظنی نہیں ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اصول کلیات شریعت کی طرف راجع ہیں۔ اور جہاں یہ بات پائی جاتی ہو تو ایسے اصول ہمیشہ قطعی (یقینی)

---

[1] اصول کا اطلاق ایسے کلیات پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت میں صراحت سے بیان ہوئے ہیں جیسے۔

لاضرر ولاضرار	نہ نقصان پہنچاؤ اور نہ نقصان اٹھاؤ۔
ولا تزر وازرة وزر اخریٰ	اور کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔
وماجعل علیکم فی الدین من حرج	اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔
انما الاعمال بالنیات	اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے۔
من مات لایشرك باللہ شیئا دخل الجنة۔	جو شخص اس حال میں مرے کہ اس نے اللہ سے شرک نہ کیا وہ جنت میں داخل ہوگا۔

وغیرہ وغیرہ۔ ایسے کلیات منصوصہ بھی کتاب و سنت اور اجماع کی طرح ادلہ ہی کہلاتے ہیں اور یہ بلا اختلاف قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ نیز اصول کا اطلاق ان قوانین پر بھی ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط ہوتے ہیں، جن کا احکام شرعیہ سے استنباط کرتے وقت جزئی دلائل سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ اور یہی قوانین اصول فقہ کہلاتے ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو بالاتفاق قطعی ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن کے قطعی یا ظنی ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ قاضی اور اس کے موافقین اس بات کے قائل ہیں کہ ان میں سے کچھ اصول ظنی ہیں۔ اور مؤلف کتاب ہذا پہلے تین دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اصول فقہ کے ایسے مسائل بھی قطعی ہوتے ہیں۔ پھر یہی بات ان دوسرے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جن کو انہوں نے قاضی پر مازری کے اعتراض کے جواب میں پیش کیا ہے آخر میں یہ بات ثابت کی ہے کہ جو چیز ظنی ہوگی وہ اصول فقہ سے ساقط ہو جائے گی۔ جس کا ذکر بالتبع ہی ہو سکتا ہے۔

ہوں گے۔

پہلا بیان استقراء سے ظہور پذیر ہے جو یقین[1] کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دوسرے بیان کی کئی قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم یہ[2] ہے کہ وہ یا تو اصول[3] عقلیہ کی طرف راجع ہوگا، اور اس صورت میں وہ قطعی اور یقینی ہوگا، یا پھر وہ ادلہ شرعیہ سے استقراء[4] کلی کی صورت میں ہوگا، اور یہ بھی قطعی اور یقینی ہوگا۔ ان دو کے علاوہ اس کی تیسری[5] کوئی قسم نہیں۔ اِلّا یہ کہ ان دونوں کا مجموعہ ہو۔ اور قطعیات کو ترتیب دینے سے جو کچھ حاصل ہوگا، وہ بھی قطعی ہوگا۔ اور یہی فقہ کے اصول ہیں۔

---

[1] کیونکہ جب ہم نے علم الاصول کے تمام مسائل کی تحقیق کی تو یقین ہوگیا کہ شریعت کے کلیات ثلاثہ (کتاب وسنت اور اجماع) پر مبنی ہیں۔ اور علم اصول میں تمام افراد کا استقراء ممکن ہے۔ کیونکہ یہ گنے چنے مسائل ہیں۔

[2] اس کا ماحصل یہ ہے کہ کلیات شرعیہ یا تو اصول عقلی پر مبنی ہوتے ہیں اور یا پھر شریعت کے استقراء کلی پر اور یہ دونوں قطعی ہیں۔ لہٰذا یہ کلیات بھی قطعی ہوئے۔ تو جو مسائل ان اصول پر مبنی ہوں گے وہ بھی قطعی ہوں گے۔

[3] یعنی عقل کے تین احکام کی طرف راجع ہوں جن کا ذکر مؤلف مقدمہ ثانی میں تفصیل سے کریں گے۔

[4] عادتاً یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ جو لوگ مثلاً کسی قاعدہ کا استنباط کرنے والے بمثال "امر وجوب کیلئے ہوتا ہے" کہ وہ شارع سے صادر شدہ ہر امر پر مطلع ہو جائیں تاآنکہ وہ معروف استقرار کلی حاصل ہو جو موجب یقین ہوتا ہے بلکہ یہاں صرف قطعی فیصلہ مطلوب ہے جس کے لئے امر کی جملہ اقسام میں سے ہر قسم کے لئے اتنی کثرت مشہور افراد پر مشتمل کافی ہوتی ہے جو شریعت کے مقاصد ثلاثہ۔ ضروریات۔ حاجیات اور تحسینیات کے لئے کافی ہے اور اتنی کثرت اس امر کے استقرار کلی ہونے کے لئے کافی ہے جو موجب یقین ہوتا ہے۔ کیونکہ اوامر کے جن افراد پر استنباط کنندہ مطلع نہیں ہو سکا۔ وہ ان اوامر سے خارج نہیں سمجھے جائیں گے جن افراد پر استنباط کرنے والے مطلع ہو چکے ہیں۔ لہٰذا اس قاعدہ کے کلی ہونے میں چنداں خلل واقع نہیں ہوگا

[5] عنقریب مقدمہ ثانیہ میں عادی کی زیادتی کا ذکر ہوگا۔ شاید مولف انہیں عقلیات میں درج کرکے یہاں (کلام میں) وسعت پیدا کرنا چاہتا ہے۔

(۲) اگر یہ اصول ظنی ہوتے تو امرِ عقلی کی طرف راجع نہ ہوتے۔ کیونکہ ظن نہ عقلیات میں قابل قبول ہے، نہ کلی شرعی میں۔ کیونکہ ظن کا تعلق تو صرف جزئیات سے ہوتا ہے۔ اگر ظن کا تعلق کلیات شرعیہ سے جائز ہوتا تو پھر اصل شریعت سے بھی جائز ہوتا، کیونکہ اصل شریعت ہی پہلی کلی ہے۔ اور یہ بات عادتاً جائز نہیں۔ یہاں کلیات سے میری مراد ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں۔ اسی طرح اگر ظن کا تعلق اصل شریعت سے جائز ہوتا تو شریعت میں بھی شک جائز ہوتا۔ حالانکہ اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ اگر یہ گنجائش ہوتی تو پھر شریعت میں تغیر و تبدل جائز قرار پاتا اور یہ بات اس ذمہ داری کے صریح خلاف ہے، جو اللہ تعالیٰ نے شریعت کی حفاظت کے سلسلہ میں لے رکھی ہے۔

(۳) اگر اصولِ فقہ میں کسی ظنی چیز کو اصل قرار دینا جائز سمجھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اصولِ دین میں بھی اسے اصل قرار دینا جائز ہے۔ اور اس بات پر کسی کا بھی اتفاق

لہ یہ مطلوب کو اس کی ضد کے ابطال سے ثابت کرنے کا طریق ہے۔ اس لئے کہ اس کے ظنی ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا ماحصل بھی عادۃً ناجائز ہو اور وہ ہے شریعت میں ظنی کا تعلق اس میں شک کا پیدا ہونا اور اس میں تبدیلی کا جواز، حالانکہ یہ سب امور باطل ہیں۔

لہ کلیات شرعیہ میں ظن کو کچھ دخل نہیں۔ جیسا کہ مصنف نے اپنے قول میں دلیل دی ہے کہ اگر کلیات الشرعیۃ میں شک جائز ہوتا ...... یہی اس دلیل کی رُوح ہے۔

سلہ اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ پہلی کلی استقراءِ کلی کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ مصنف کی یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ "تو پھر اصل شریعت میں بھی ظن کا تعلق جائز ہوتا"۔ اور اصل شریعت ہی وہ پہلی کلی ہے جس سے دوسرے قوانین و کلیات متفرع ہوتے ہیں۔ پھر جب پہلی اصل قطعی ہوگی تو جو احکام اس اصل سے استقراءِ کلی کے طور پر متفرع ہوں گے وہ بھی قطعی ہوں گے۔ اسی طرح اگر متفرع احکام قطعی ہوں گے تو اصل بھی قطعی ہوگا۔

کلہ اس لئے کہ اصل پر دلیل قائم ہونے اور یقین ہو جانے کے لئے عادۃً یہ محال ہے کہ اس سے یقین کے بجائے ظن حاصل ہو۔ مصنفؒ نے عادۃً کہا عقلاً نہیں کہا۔ اس لئے کہ کسی خاص چیز میں یقین کے بعد بھی دلیل کے ساتھ ظن پیدا کرنے میں عقل کے لئے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں عقلاً محال ہونا لازم نہیں آتا۔

ھہ یعنی وہ کلیات جن کے متعلق ہم نے کہا ہے کہ وہ اصولی مسائل کا مرجع ہیں۔

نہیں اور یہاں بھی یہی بات ہے۔ کیونکہ اصولِ فقہ کو اصل شریعت جو نسبت ہے وہی نسبت اصول دین سے ہے۔ اگر ان کے درجہ میں فرق ہو تو بھی ہر مذہب میں یہ اصولِ فقہ معتبر کلیے[1] شمار کئے جانے کے لحاظ سے برابر ہیں۔ اور ایسے اصول دین۔ کی حفاظت کے سلسلہ میں ضروریات میں شمار ہوتے ہیں۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ اصولِ شریعت کے اثبات میں ظن کا کچھ دخل نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ شریعت ہے اور ماسوائے فروعات کے ہم ظن کی بنا پر مکلف نہیں ہیں۔ اسی لئے قاضی ابن الطیب نے ایسے ظنی امور کو مثلاً کسی اصل کی تفصیلات، اس کی علتیں، علت کے برعکس پر حکم، اس کا معارضہ، ان کے درمیان یا کوئی بھی دو مختلف چیزوں میں ترجیح، خبر واحد کے احکام کی تفصیلات جیسے راویوں کی تعداد اور اس کا مرسل ہونا۔ اصول میں شمار نہیں کیا۔ کیونکہ یہ یقینی نہیں ہیں۔

اور ابن الجُوینی کا موقف یہ ہے کہ ایسی تفاصیل کو بھی اصول میں داخل کئے بغیر چارہ نہیں اس لئے کہ یہ تفاصیل بھی ایسے اصول پر مبنی ہوتی ہیں جو قطعی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو چیز ایک قطعی دلیل کی طرف دلالت کرتی ہے وہ بھی[2] بالمعنی اس میں داخل سمجھی جائے گی۔

اور مازری کہتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے۔ کہ ان تفاصیل وغیرہ کے ظنی ہونے کے باوجود انہیں اس فنِ اصول میں شمار نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں نہ قاضی ابن الطیب کے طریقے کے مطابق بھی یہ اصول ہی اصول الحدیث ہیں۔ کیونکہ یہی ظنیات ہی قوانین و کلیات ہوتے ہیں۔ ایسے قوانین محض برائے قوانین نہیں[3] بنائے جاتے بلکہ اس لئے کہ ایسی غیر معین چیزوں کو ان پر پیش کیا جائے جو ان قوانین پر منحصر نہیں۔ مازری کہتے ہیں۔ کہ اس باب میں یہ

---

[1] یہ خطابی استدلال ہے۔ کیونکہ علم الاصول کے تمام مسائل میں ایسا اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہر مذہب میں محض چند قواعد عامہ ہی قابلِ اعتبار حاصل ہیں اور مؤلف کے لئے یہ مناسب تھا کہ جب وہ علم اصول کے قطعی مسائل اور ان کے مقدمات پر استدلال عام کے مقام پر تھا تو ایسی دلیل پیش نہ کرتا۔

[2] مخفی نہ رہے کہ اس قسم کا اعتبار اس دعویٰ پر دلالت کرتا ہے کہ فروع بھی یقینی ہوتے ہیں۔

[3] یعنی یہ اعتقاد نہ بنا لیا جائے تا آنکہ یقینی طور پر اس کا ثبوت موجود نہ ہو۔

بات عموم[1] اور خصوص کی نسبت رکھتی ہے۔ نیز ابوالمعالی سے بھی یہی چیز مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کو اصول میں شمار نہ کیا جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دلائل ہی اصول ہیں۔ اور دلائل اس کے نزدیک ایسے ہونے چاہئیں جو یقین بہم پہنچائیں۔ رہا قاضی ابن الطیب کا معاملہ تو وہ ایسے دلائل کو علم الاصول سے خارج کرنا بہتر نہیں سمجھتے جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہی کچھ ان کی دلیل کا ماحصل ہے۔

اس کا جواب یہ[2] ہے کہ اصل کا بہر حال قطعی اور یقینی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ اصل ہی مشکوک ہو تو اس پر اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ اگر استقراء کو ملحوظ رکھا جائے تو ایسی چیز دین میں اصل نہیں قرار دی جا سکتی۔ اور قوانین کلیہ اور اصول کلیہ، جن پر واضح حکم موجود ہو، ان میں کوئی فرق نہیں[3] اور اللہ تعالیٰ کی قرآن کی حفاظت کے متعلق ذمہ داری پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ (۱۵/۹) بلاشبہ ہم ہی نے قرآن نازل کیا ہے اور ہم ہی اس حفاظت کرنے والے ہیں۔

---

[1] غالباً مؤلف کی یہ مراد ہے کہ جزئیات ادلہ کے مقابلے میں قاعدہ کی نسبت ایک عام کی ہوتی ہے جس کی جزئیات ہوتی ہیں۔ اور چونکہ جزئی دلائل اپنی دلالت میں کبھی ظن کا شکار ہو جاتے ہیں تو اس بات میں کوئی چیز مانع نہیں کہ کلیات جن پر یہ جزئیات منطبق ہوتی ہیں جیسے عام خاص پر منطبق ہو جاتا ہے، وہ بھی ظن کا شکار ہو جائیں۔

[2] یہ جواب قاضی ابن الطیب کی طرف سے ہے یعنی قاضی نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ:

اصول یہی قوانین ہیں تو بھی یہ چیز اس بات کے منافی نہیں کہ وہ انہیں قطعی قرار دے، کیونکہ جو چیز ظنی ہوگی۔ اصول میں شمار نہیں ہو سکتی۔ پھر اس سے خواہ کتاب و سنت سے اصولی دلائل مراد لئے جائیں یا یہ قواعد مراد لئے جائیں، یہ ایک ہی بات ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ یہ قطعی ہوں اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ ظنیات ... الخ مازری کا کلام ہے، قاضی کا نہیں اور یہ بھی معلوم ہے اس کا قاضی اور مازری کا کلام پیش کرنے کا مقصد اس بات کا تصفیہ اور مازری کے شبہ کا رد ہے تاکہ اس کی بات مکمل ہو سکے کہ اصول فقہ اپنے معنی کے لحاظ سے ہر صورت میں قطعی ہوتے ہیں خواہ یہ قواعد ہوں یا کتاب و سنت کے دلائل ہوں یا کلیات شرعیہ منصوصہ ہوں۔

[3] یہ محض دعویٰ ہے اِلّا یہ کہ اسے اپنے ماقبل کی فرع بنا دیا جائے۔ اس صورت میں "ف" ساقط ہو جائے گی۔

سے مراد صرف قرآن کے منصوصہ[1] کلی اصولوں کی حفاظت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے بھی یہی مراد ہے۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ۔ (۵/۴) آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر لیا۔

اس سے مراد[2] مسائل جزئیہ نہیں ہیں کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی تو شریعت کی کوئی جزئی بھی محفوظ نہ رہتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جواز کا فیصلہ دیتے ہیں اور واقعات اس کی تائید کرتے ہیں کہ ظنون کا بھی آپس میں تفاوت رہتا ہے اور منصوص جزئیات میں بھی احتمالات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور یقیناً ان میں غلطی واقع ہوتی رہتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اخبار احاد اور آیات کے معانی میں خطا کا امکان ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ذکر محفوظ سے مراد شریعت کے کلیات[3] ہیں۔ جب یہ صورت

---

[1] یہ بات تو مسلم ہے۔ لیکن (اسے مؤلف) آپ محض استنباطات میں بھی یہ بات عام کر رہے ہیں۔

[2] عنقریب اس سے مخالف بات کا ذکر آئے گا۔ جیسا کہ مؤلف نویں مقدمہ میں کہتے ہیں: "اور اسی لئے شریعت کے اصول و فروع سب کے سب محفوظ ہیں"۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ اس مقام پر مصنف کی مراد بذاتہ فروع کی حفاظت کی نفی ہے اور اس مقام پہ کافی دلائل قائم کر کے فروع کی حفاظت ثابت کی ہے۔ یہ اس شخص کے لئے ہے جو فہم راسخ سے اس کی طرف متوجہ ہو۔ کہ اگر کوئی شخص غلطی کھائے گا تو کوئی دوسرا اس کے مدعا کو صحیح بھی سمجھ جائے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ فروعات مجموعی لحاظ سے محفوظ ہیں۔

[3] (یعنی کلی منصوصہ جیسا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے۔ پہلے وہ ہر اصل کا یقینی ہونا لازم قرار دے چکے ہیں۔ اب یہ قول اس کے خلاف ہے۔ تو جب مصنف کا مقصد ابوالمعالی کے مذہب کی تائید ہے۔ کہ یقینی چیز تو صرف شریعت کے کلیات منصوصہ ہیں جن میں مستنبط قوانین کا مسئلہ زیر بحث نہیں تو اسے یہاں ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جس سے مؤلف کی یہ غرض پوری ہو کہ اصول فقہ کے مسائل قطعی ہوتے ہیں۔ پھر جب مؤلف قوانین کا نصوص پر قیاس کرتے ہیں جیسا کہ ان کے قول کا یہی مفہوم ہے یعنی یہ کلام کہ: لا فرق بینها و بین الاصول التی نص علیها (مستنبط قوانین اور منصوصہ اصول میں کوئی فرق نہیں) تو یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی انہوں نے کوئی صحیح وجہ بیان نہیں کی۔

حال ہو تو ضروری ہے کہ اس کی ہر اصل قطعی اور یقینی ہو۔ ابو المعالی کا یہی مذہب ہے۔ البتہ قاضی ابن طیب کا مذہب یہ ہے کہ دلائل خواہ قطعی ہوں یا ظنی، جب یہ ان کا قوانین پر موقوف ہوں گے جو اصول فقہ ہیں تو اس سے استدلال ممکن نہیں الا یہ کہ پہلے ان کو اس پر پیش کیا جائے اور ان سے جانچ پڑتال کر لی جائے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ وہ یا تو اس جیسا ہو۔ یا اس سے قوی تر ہو۔ کیونکہ تو اسے دلائل کی تحقیق میں حاکم کے مقام پر کھڑا کر رہا ہے کہ جب تک یہ دلائل ان قوانین کے تقاضے پورا نہیں کرتے انہیں چھوڑ دیا جائے گا پھر یہ کیونکر درست ہے کہ ظنیات کو دوسرے امور کے لئے قوانین بنا دیا جائے [1]

جھگڑا اس بات میں نہیں کہ یہ ظنیات فی نفسہٖ مراد نہیں اور ان میں یقین کے حصول کو صحیح سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان کی حیثیت دوسروں پر حاکم کی سی ہے لہٰذا انہیں رتبہ میں ثقہ تر ہونا چاہیئے۔ اس صورت میں انہیں قوانین قرار دینا درست ہو گا۔ اسی طرح اگر ان کا ظنی ہونا درست قرار دیا جائے تو جو کچھ اس مسئلہ کی ابتداء میں بیان کیا جا چکا ہے وہ سب لازم ہو جائے گا اور اگر یہ سب کچھ تسلیم کر لیا جائے۔ تو یہ اصطلاح قابل قبول ہوگی کہ ظنیات کو اصول نہیں بنایا جا سکتا۔ اور یہ بات علی الاطلاق ظنیات کو اصول سے دور رکھنے کے لئے کافی ہے۔ پس جو ظنیات قطعی اور یقینی سمجھی[2] جاتی ہیں حالانکہ وہ

---

[1] یعنی ان قطعیات سے جو جزئیات کے فیصلے کرنے کے دوران ان قطعیات پر پیش کی جاتی ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قوانین قطعیات اور ظنیات سے فروع کے استخراج کے لئے بنائے گئے ہیں۔ فی نفسہٖ قطعیات کیلئے نہیں ہیں اور ان سے جو فروعات مستنبط ہوں گی وہ ظنی ہوں گی تو اس میں کچھ حرج بھی نہیں۔

[2] اس بڑی قسم سے رجوع ہے جس پر دعوٰی مشتمل ہے۔ حالانکہ وہ مقبول اور معقول ہے۔ کیونکہ یہ ان مسائل اصول سے ہے جن کے قطعی ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔ ان سے کچھ ایسے ہیں جو محلِ نظر ہیں اور ان کی تائید و تردید میں کئی طرح کے دلائل ہیں۔ اس سلسلہ میں الاسنوی کی منہاج فی تعریف الاصول کی طرف رجوع کیجیئے۔ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے اصول کے بہت سے ذکر کردہ قواعد کو بلا تحقیق مسترد کر دیا ہے۔ اور یہ تحدید بھی نہیں کی کہ اصول کی کونسی قسم مسترد کرنے کے قابل ہے۔ حتی کہ یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ قطعیات کتنے باقی رہ گئے ہیں اور جنہیں ظنی تسلیم کیا گیا ہے وہ کتنے ہیں؟ اور یہ بات اس مقدمہ کے فائدہ کو بہت کمزور کر دیتی ہے۔

قطعیات میں سے نہیں ہیں تو وہ کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں ۔ اور بلیاد فرعی قسم کی ہوتی ہے ۔ نیز یہ بنیاد بالتبع ہوتی ہے ۔ مقصد اول کے طور پر نہیں ہوتی ۔

دوسرا مقدمہ

علم الاصول میں جو مقدمات استعمال کئے جاتے ہیں یا جن دلائل پر اعتماد کیا جاتا ہے ان کا قطعی[1] یا یقینی ہونا ضروری ہے ۔ اس لئے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ اگر یہی مقدمات اور دلائل ہی ظنی ہوں گے تو ان سے متعلقہ مسائل میں جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ یقینی نہیں ہو سکتا ۔ اب یہ مقدمات یا دلائل یا تو عقلی ہوں گے جیسے وہ احکام جو عقل کی طرف لوٹنے والے ہیں اور یہ احکام عقل تین ہیں : وجوب ۔ جواز اور استحالہ ۔ یا پھر یہ مقدمات و دلائل عادی ہوں گے ۔ تو وہ بھی اسی طرح کا تصرف کریں گے ۔ ان عادی مقدمات و دلائل میں سے کچھ عادتاً واجب ہوں گے کچھ جائز اور کچھ محال ہوں گے ۔ یا پھر یہ مقدمات و دلائل سماعی ہوں گے ان سماعی مقدمات و دلائل میں سے سب سے زیادہ یقینی اخبار متواترہ باللفظ ہیں بشرطیکہ وہ قطعی الدلالت (یعنی جن کی ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد بکثرت ہو) ہوں ۔ یا یہ اخبار متواترہ فی المعنیٰ ہوں گے ۔ یا یہ شریعت میں چھان بین سے مستفاد ہوں گے ۔ اس لحاظ سے بھی علم الاصول میں احکام متصرفہ[2] کی تعداد تین سے متجاوز نہیں ۔ وجوب ۔ جواز اور استحالہ ۔ پھر ان میں کسی چیز کا واقع ہونا یا عدم وقوع بھی شامل ہو جاتا ہے ۔ رہا کسی چیز کا حجت یا غیر حجت ہونا تو یہ بات اس کے وقوع یا عدم وقوع کی طرف راجع ہوگی ۔ اور اس کا صحیح یا غیر

---

[1] لازم یا ملزوم جیسا کہ پہلے مقدمہ میں گزر چکا ۔

[2] یعنی ان سے جو مقدمات ترتیب پاتے ہیں ان کی تعداد تین سے زیادہ نہیں ۔ خواہ وہ عقلیہ ہوں یا عادیہ ہوں یا سمعیہ ہوں اور اصول میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ ایسے اصول حجت ہوتے ہیں یا نہیں ۔ اور یہ بات مقدمات میں سے نہیں بلکہ صرف ان فروعات سے ہے جو ان مقدمات پر متفرع ہوتے ہیں ۔ جبکہ یہ مصنف کی ذاتی غرض ہے جس سے اس کی مراد اپنے ان موضوعات کو ثابت کرنا ہے جو ان مقدمات کے واسطہ سے دلائل ہیں ۔

صحیح ہونا بھی پہلے[1] تین امور (وجوب، جواز، استحالہ) کی طرف راجع ہوگا۔ رہا ان مقدمات و دلائل کا فرض یا مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام ہونا تو ان چیزوں کا اصول ہونے کی حیثیت سے مسائلِ اصول سے کچھ تعلق نہیں۔ اور اگر کسی نے ان امور کو بھی مسائل اصول میں داخل کیا ہے۔ تو یہ ایک علم کو دوسرے میں مخلوط کرنے کے مترادف[2] ہے۔

تیسرا مقدمہ[3]

علم الاصول میں جب عقلی دلائل کا استعمال ہوگا تو سماعی ادلہ یا اس طرز کے معاون دلائل یا اس مقصد کو ثابت کرنے والی اشیاء کے مجموعے[4] سے ہوگا یا اس سے ملے جلے

---

[1] کیونکہ وہ اپنے ثبوت کے معنی میں اس سے اعم ہے کہ واجب ہو یا جائز ہو یا مستحیل ہو یعنی خواہ عقلی ہو یا عادی اس کے عقلی ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں۔

[2] اصولیین نے اسے اصولی کی ضرورت کے مطابق مقدمات کے باب میں ذکر کیا ہے تاکہ اسے اس کے تصور، اس کے حکم اور اثبات و نفی کا علم ہو سکے۔ جیسے ان کا قول 'امر وجوب کیلئے' اور نہی تحریم کے لئے ہے۔ مصنفؒ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی تحدید میں طوالت اختیار کی ہے۔ الا یہ کہ اس سے اس مراد یہ ہو کہ فلاں قسم کے افعال فرض ہیں یا حرام ہیں۔ کیونکہ یہ باتیں خالص فروعات ہیں جن کا مقدمات سے کچھ تعلق نہیں۔

[3] یہ مقدمہ پہلے کی طرح کی تشریح ہے اور اس سے پہلے مقدمہ کی تردید کا جواب ہے۔

[4] یعنی اس علم کے دلائل محض عقلی مقدمات سے ترتیب نہیں پاتے۔ کبھی تو ان میں ایک مقدمہ عقلی اور باقی شرعی ہوتے ہیں۔ اور وہ معاون ہوتا ہے تاکہ پوری دلیل شرعی بن جائے اور اس کے نتیجہ کی تحقیق میں عقلی دلیل سے مدد لی جاتی ہے اور کبھی یہ مقدمات عقلی یا عادی ہوتے ہیں۔ اس لئے نہیں کہ ان سے اصل کلی کا اثبات ہو بلکہ اس لئے کہ مقصد کی تحقیق ہو یعنی اسلئے کہ اس کی جزئیات میں سے کسی جزئی پر اصل کی تطبیق ہو سکے۔ اور یہ بحث اس بارے میں ہے کہ یہ جزئی قاعدہ کے موضوع میں داخل ہے تاکہ اس کا حکم لگایا جائے۔ اور آگے چل کر یہ بیان ہوگا کہ یہ بحث کبھی طب کی طرف راجع ہوتی اور کبھی مختلف صناعات، تجارات کے تعارف اور زراعت وغیرہ کی طرف۔ البتہ اس بات کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ مقصد کی تحقیق فقیہ مجتہد کا کام ہے۔ اور فی نفسہ اصولی مسائل کی تحقیق سے کچھ تعلق نہیں۔ اسی طرح اس کتاب کے چوتھے حصہ میں مقصد کی تخریج و تنقیح کی آنے والی بحثوں میں یہ بتایا جائے گا کہ یہ سب امور فقیہ کا کام ہے، اصولی کا کام نہیں۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اصولی مسائل میں بھی مقصد کی تحقیق میں کوئی مانع نہیں ہے لیکن یہ تحقیق اس مروجہ اصطلاح کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر ہوگی۔

طور پر مستقل بالدلالت نہ ہوگا کیونکہ ان میں غور و فکر کرنا حقیقتاً امور شرعی میں غور و فکر ہوگا۔ جبکہ عقل شارع نہیں ہے۔ اور یہ بات علم کلام میں مسلّم ہے۔ پھر جب یہ بات ہے تو ادلہ شرعیہ کے مقصد اول پر اعتماد کیا جائے گا۔ اور اس باب میں اس کا یقینی ہونا (استعمال مشہور کے لحاظ سے) معدوم ہے یا کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے۔ اس سے میرا مطلب انفرادی دلائل ہیں۔ کیونکہ اگر یہ دلائل اخبار احاد سے ماخوذ ہوں گے تو ان کا قطعی ہونے کا فائدہ نہ دینا ظاہر ہے۔ اور اگر یہ دلائل متواتر ہوں گے تو ان کے یقینی ہونے کا انحصار ان مقدمات پر موقوف ہوگا۔ جو سب کے سب یا ان میں سے اکثر ظنی ہیں۔ اور جس چیز کا انحصار ظن پر ہو وہ ظنی ہی ہوگی۔ کیونکہ وہ لغت اور نحو کی آراء پر موقوف ہے اور عدم اشتراک، عدم مجاز، نقل شرعی یا عادی یا ضمائر یا عموم کے لئے تخصیص یا مطلق کے لئے تقیید اور عدم ناسخ اور تقدیم و تاخیر اور عقلی معارضات کی بناء پر ہوگا۔ اور ان امور کے ہوتے ہوئے یقینی ہونے کی افادیت محال ہے۔ اور وہ شخص محفوظ رہا جس نے کہا کہ ان امور کی موجودگی میں ایسے امور فی نفسہ ظنی ہیں۔ پھر جب مشاہداتی یا نقلی قرائن سے مربوط ہو جاتے ہیں تو یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ نادر ہے یا محال ہے [1]

یہاں ادلہ معتبرہ سے مراد صرف وہ تمام مستعملہ ظنی دلائل ہیں جو ایک ہی معنی میں شامل ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ان میں یقین کا فائدہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اجتماع میں وہ قوت ہے جو افتراق میں نہیں ہوتی اور اسی لئے تواتر یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ متفرق ظنی دلائل بھی اسی قسم سے ہیں۔ پھر جب کسی مسئلہ میں استقرائی دلائل شامل ہو جاتے ہیں تو وہ اجتماعی طور پر علم و یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ پھر وہ مطلوبہ دلیل بن جاتی ہے جو تواتر معنوی [2] سے مشابہ ہوتی ہے۔

---

[1] یعنی ان تمام دلائل میں کسی ایک ہی دلیل سے اعتصام کا کچھ فائدہ نہیں۔ فہو المراد۔

[2] اور یہ تواتر معنوی نہیں ہوتا کیونکہ ایسے تمام امور ایک ہی طور پر ہوتے ہیں۔ جیسے بہت سے مختلف واقعات بلا واسطہ حضرت علیؓ کی شجاعت پر دلالت کرتے ہیں۔ رہا نماز کا معاملہ تو بعض باتیں بلا واسطہ اس کے وجوب کے لئے آئی ہیں۔ اور بعض بالواسطہ ہیں تاہم ان سب سے وجوب کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے نماز ادا کرنے والے کی مدح، چھوڑنے والے کی مذمت، اس کو ضائع کرنے والے کے لئے شدید وعید اور اس کے قیام کو مکلف پر ضروری قرار دینا کہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو پہلو کے بل ادا کرلے، اور اس کے تارک سے لڑائی وغیرہ وغیرہ۔ اسی لئے مصنف نے اس کو تواتر شبیہ بالمعنوی میں شمار کیا ہے اسے تواتر معنوی قرار نہیں دیا۔

بلکہ وہ علم ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت یا حاتم طائی کی سخاوت کا علم، جو ان دونوں سے متعلق بہت سے منقولہ واقعات سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اسی طریق پر اسلام کی پانچ بنیادوں کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ قطعی ہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہو اور کوئی دلیل چاہنے والا وجوب نماز پر اللہ قول: اقیموا الصلوٰۃ (نماز قائم کرو) سے دلیل طلب کرے، یا اس طرح سے دوسری باتوں کی دلیل طلب کرے تو اس کے مجرد استدلال سے اس میں غور و فکر کئی وجوہ[1] کی بنا پر محل نظر ہوگا۔ لیکن جب اس دلیل میں باہر سے کئی دلائل واحکام شامل ہو جائیں گے جو فریضہ نماز کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تو نماز کے اصل دین ہونے میں کوئی شک کرنے والا شک نہ کرسکے گا۔

اسی لحاظ[2] سے لوگوں نے اجماعی دلائل سے نماز اور اس جیسی دوسری چیزوں کے وجوب کی دلالت پر اعتماد کیا ہے کہ یہ قطعی بھی ہیں اور قاطع نزاعات بھی۔ اور جب تو اجماع یا خبر واحد یا قیاس کے حجت ہونے پر تامل کرے تو اسی طریق[3] کار کی طرف رجوع کرنا ہوگا کیونکہ جو دلائل مختلف مواضع سے لئے گئے ہیں ممکن ہے کہ پورا احاطہ نہ کرسکیں۔ اس کے باوجود یہ مختلف[4] طریق کار ہیں، جنہیں ایک ہی باب کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا۔ الا یہ کہ وہ مختلف آیات یا احادیث ایک ہی معنی میں منسلک ہوں اور وہی معنی استدلال کا مقصود ہو، پھر جب ناظر بہت سے ایسے دلائل دیکھتے ہیں، جو ایک دوسرے کی تائید کر رہے ہوں تو وہ مجموعی طور پر قطعی ہونے کا فائدہ دیتے ہیں۔ دلائل اخذ کرنے کے سلسلہ میں اس کتاب[5]

---

[1] یعنی ظنی مقدمات جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، پر توقف کی وجہ سے استدلال بھی ظنی ہوگا۔

[2] یعنی بجائے اس کے کہ جزوی دلائل پیش کرتے جائیں اور ہر دلیل پر مناقشہ شروع ہو جائے جو کہ مشار الیہ جھگڑوں میں پیش آتا ہے تو ایسے رستے جن میں جھگڑے کا امکان ہوتا ہے، اجماع کا رستہ اختیار کرتے ہیں اور یہ طریقہ صرف اس لئے اختیار کیا جاتا ہے کہ ہر دلیل جب انفرادی حالت میں ہوتی ہے تو وہ ظنی ہوتی ہے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی۔

[3] یہ شبہ تواتر معنوی ہے۔

[4] یعنی جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ فلہذا یہ تواتر معنوی کی شبیہ ہے۔ تواتر معنوی نہیں۔

[5] مصنف نے اسی طریق پر اس کی بنیاد رکھی ہے جبکہ احکام باہم مماثل ہوں۔

میں اسی بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور یہی چیز اصول کا ماخذ ہے۔ مگر علم الاصول کے متقدمین نے بسا اوقات[1] اس معنی کا ذکر نہ کیا اور نہ ہی اس پر توجہ دلائی۔ نتیجۃً بعض متاخرین نے اس سلسلہ میں غفلت سے کام لیا جس سے علیحدہ[2] علیحدہ آیات اور احادیث سے استدلال میں مشکلات پیدا ہوئیں۔ پھر جب ان کی اجتماعی مشکل کے بارے میں باہمی غور فکر نہ کیا گیا تو دلیل کے طور پر ایک نص پر اعتراض ہونے لگا۔ اور ایسے اصول کی بنیاد بنانے میں جو مفید قطع ہو، استدلال کمزور پڑ گیا۔ اور جب دلائل کو اس (اجماعی) طریق[3] پر اخذ کیا جائے گا تو وہ غیر مشتبہ ہوگا۔ اور اگر ادلہ شرعیہ ایسے کلیات و جزئیات سے اخذ کی جائیں جو اس اعتراض کنندہ کا ماخذ ہیں تو ہمیں شرعی حکم سے کبھی قطع (یقین) حاصل نہ ہوگا۔ الّا یہ کہ ہم عقل کو اس میں شریک کریں[4]۔ اور عقل کی سوچ بچار بعد از شریعت ہے۔ پس اصولی دلائل کی تحقیق میں عقل کے اس اشتراک کے بغیر چارہ نہیں۔

---

[1] مصنّف نے صرف (ربما) (بسا اوقات) کہا ہے اور یہ نہیں کہا کہ انہوں نے مطلقاً اسے چھوڑ دیا۔ کیونکہ امام غزالیؒ نے اجماع کے حجت ہونے کی دلیل میں اس طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ اس کا اشارہ آئے گا۔ اور غزالیؒ کی خوبی اللہ ہی کے لئے ہے کیونکہ اس نے اجماع کے سلسلہ کا اس طرف اشارہ کر کے اور شاطبی کو اس کے تمام فوائد جلیلہ سے مستفید ہونے کا موقع دیا پھر انہیں مزید وسعت دی بلکہ اسے اپنی کتاب کا خاصہ بنا دیا۔ جیسا کہ اس کتاب کے آخر میں وہ خود بیان کریں گے۔

[2] یعنی ہر ایک آیت الگ الگ دوسری آیات سے ملائے بغیر اور اسی طرح احادیث، حتیٰ کہ ان سب پر مجموعی طور پر اس طرح نظر پڑے کہ اس سے تواتر کا شبہ ہو۔

[3] یعنی متفرق دلائل کو اجتماعی صورت میں (دیکھنا کہ) وہ اجماع کی طرح بن جائے۔

[4] یعنی استقراء کے طریق پر اور دلائل کو ایک ہی دھاگے میں پرو کر دیکھنے سے۔ اور یہ احتمال ہے کہ وہ بامعنی بن جائے الّا یہ کہ احکام شرعیہ میں عقل اسے چیلنج کر دے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عقل بنفسہ اس مراد کو پالیتی ہے اور اس کی وجہ سے یقین حاصل ہو جاتا ہے، خواہ دلیل سمعی ظنی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک عقل اسے بلا واسطہ نہیں پا سکتی وہ صرف شریعت کے تحت رہ کر غور کرنے سے ہی پا سکتی ہے۔ تو اس طرح گویا سمعیات سے یقین حاصل کرنے کا استقرائی طریق متعین ہوگا۔

تمام امت بلکہ تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں[1] کہ شریعت ضروریات خمسہ کی حفاظت کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور وہ ضروریاتِ خمسہ دین[1]، نفس[2]، نسل[3]، مال[4] اور عقل[5] ہیں اور امت کے نزدیک ان ضروریات کا علم بھی ضروری ہے۔ اور یہ بات ہمیں کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں ہوئی۔ نہ ہی کوئی خاص اصل مل سکی ہے جو اس وجہ سے ممتاز ہو کہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔ البتہ ان اصول کا شریعت کے ساتھ موافق ہونے سے ایسا مجموعہ ادلہ معلوم ہو چکا ہے جن کا تعلق ایک باب سے نہیں اور اگر کسی خاص چیز کا سہارا لیا جاتا تو عادتاً اس کی تعیین واجب ہوتی اور یہ کہ اہل اجماع اس (اصل معین) کی طرف (متنازعہ مسئلہ میں) رجوع کرتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی انفرادی حیثیت سے ظنی ہے اور اس لئے بھی کہ۔ جس طرح تواتر معنوی وغیرہ کے سلسلہ میں یہ تعیین نہیں جا سکتی کہ ان سب احادیث میں سے کونسی خبر واحد علم یقینی کے لئے مفید ہے —— اسی طرح یہ تعیین بھی نہیں کی جا سکتی کہ ان انفرادی دلائل میں سے، جو ظنی ہونے کے لحاظ سے سب برابر ہیں، (اور ان سے مجموعی طور پر یقین حاصل ہوتا ہے) کونسی دلیل مفید یقین ہے۔ اگرچہ ظن کے درجات ہیں۔ جن پر (۱) اختلاف احوال ناقلین (۲) منقولات کے اختلاف احوال (۳) مجتہدین کے ادراک کی قوت میں کمی بیشی (۴) زیر بحث مسئلہ میں چھان بین کی کمی بیشی اور (۵) اسی طرح کئی دوسری چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں۔

جب ہم نماز کے بارے میں یہ حکم دیکھتے ہیں[2] اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ (نماز قائم کرو) کہ یہ کئی طرح سے آیا ہے۔ کہیں نماز قائم کرنے والوں کی مدح اور چھوڑنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے تو کہیں مکلفین کو اس کی ادائیگی اور اقامت کا پابند بنایا گیا ہے، خواہ یہ اقامت کھڑا ہونے کی صورت میں ہو یا بیٹھے ہونے کی صورت میں پہلوؤں کے بل ہو، کہیں نماز کے تارک کے لئے نیز نماز کے معاند تارک کے لئے جنگ کا حکم ہے وغیر ذٰلک۔

---

[1] اصول کے اہم مسئلہ کی تمثیل، جس کا کسی معین دلیل سے اثبات ممکن نہیں۔ یہ تو صرف شبہ تواتر معنوی کے طور پر ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ ایسے دلائل سے جو ایک ہی سیاق اور ایک ہی باب میں وارد نہیں ہوئے (یعنی مختلف سیاق اور مختلف ابواب میں وارد ہوئے ہیں)

[2] فروعات کے اہم مسائل شرعیہ میں سے یہ دوسری دو مثالیں ہیں۔

اسی طرح کسی جان کو مار دینے سے منع کیا گیا ہے۔ اور قاتل کے لئے قصاص کے واجب ہونے کے علاوہ سخت وعید بھی آئی ہے۔ نیز قتل کو کبیرہ گناہوں میں سے شرک سے قریب تر بتلایا گیا ہے جیسے کہ نماز ایمان سے قریب تر ہے۔ اور لاچار شخص کی زندگی کو بچانا واجب کیا ہے اور زکوٰۃ اور ہمدردی اور معاشی نگرانی اس شخص کے لئے واجب کی گئی ہے جو اپنے نفس کی اصلاح پر قدرت نہیں رکھتا۔ اور انہی امور کے لئے لشکر ترتیب دیئے گئے اور موت سے ڈرنے والے پر اپنی زندگی بچانے کی حد تک ہر حلال و حرام چیز (خواہ یہ مردار ہو یا خون یا لحم خنزیر) ہو مع ان اشیاء کے جو اس معنی میں شامل ہوں کا کھا لینا واجب قرار دیا۔ ان تمام باتوں سے جو چیز ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ وہ ہے نماز کا واجب ہونا اور قتل کا حرام ہونا قواعدِ شریعت میں تمام دلائل کی یہی صورت ہے۔

اور اسی طور پر اصول، فروع سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ فروعات کا دارومدار خبر واحد پر یا معینہ ماخذ پر ہوتا ہے۔ تو فروعات اپنے اصل پر باقی رہینگی کہ ان کی بنیاد ظن پر ہوتی ہے لیکن اصولِ (بنیادی مسائل) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ وہ علی الاطلاق دلائل کے تعاون کے استقراء سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ بالخصوص وہ خبر واحد پر منحصر نہیں ہوتے۔

فصل:

یہی مقدمہ ایک دوسرے مفہوم کی بھی بنیاد بنتا ہے جو یہ ہے کہ۔ ہر وہ اصل شرعی، جس کی کسی معیّن نص سے تائید نہ ہوتی ہو اور وہ شرع کے تصرفات کے موافق ہو اور اس کا مفہوم اس کے دلائل سے اخذ کیا جائے تو وہ صحیح ہے جس پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ جب یہ اصل بن جاتا ہے تو اس کے مجموعی دلائل قطعی بن جاتے ہیں کیونکہ دلائل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ان میں سے ہر دلیل دوسرے دلائل کی شمولیت کے بغیر، انفرادی طور پر قطع (یقین) کے حکم کی طرف رہنمائی کرے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے اور اس قسم میں استدلال مرسل[1] بھی شامل ہے جس پر امام مالک

---

[1] یعنی مصالح مرسلہ۔ مصالح مرسلہ وہ ہے جس پر کتاب و سنت یا اجماع سے کوئی اصل شرعی، خواہ یہ معتبر ہو یا غیر معتبر، موجود نہ ہو۔ اس کی مثال قرآن کریم اور اس کی کتابت ہے۔ کیونکہ اس کی تدوین پر شارع علیہ السلام

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اور امام شافعیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ یہ اس لئے کہ اگر کوئی اصل معین کسی فرع کی تائید نہیں کرتا تو اصل معین کی قوت اور ضعف کے مطابق اس اصل کلی پر اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ بعض مسائل میں وہ مرجوح ہوتا ہے۔ اور باقی ماندہ تمام اصول معینہ جو کہ مابین متعارض ہوتے ہیں، باب ترجیح میں مرجوح ہوتے ہیں، اسی طرح یہ اصل میں بعض مسائل میں مرجوح قرار پاتے ہیں۔ اور اس طرح امام مالکؒ کی رائے کے مطابق اسی اصل پر اصل استحسان[1] کو مبنی قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے معنی برائے قیاس استدلال مرسل کی تقدیم[2] کی طرف لوٹتے ہیں۔ جیسا کہ اس کے اصل مقام پر اس کا ذکر ہے۔

(بقیہ حاشیہ) کی طرف سے کوئی نص موجود نہیں جو اس پر دلالت کرے۔ اسی وجہ سے ابتداً حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اس میں توقف کیا حتی کہ ان پر آشکارا ہو گیا کہ دین کی مصلحت یہی ہے۔ کہ اس کام کو شرع کے مقاصد میں داخل کیا جائے۔ یہی صورت حال سورتوں کی ترتیب اور علوم شرعیہ کی تدوین وغیرہ کی بھی ہے۔ اس تدوین کی مثال میں علم نحو کی تدوین بھی آتی ہے، جس کے لئے کوئی خاص دلیل موجود نہیں۔ لیکن اس کے لئے اصل کلی قطعی موجود ہے جو شرع کے مقاصد و تصرفات کیلئے نرم گوشہ رکھتی ہے۔ اس حیثیت سے اس فرع کا حکم اس اصل سے اخذ کیا جا سکتا ہے اور یہی چیز شرعاً مطلوب ہے، اگرچہ اس فرع کو اس اصل میں داخل کرنے کے لئے کئی واسطوں کی ضرورت پیش آئے۔

[1] استحسان کی بعض تفسیروں کی بنا پر اس کتاب کے چوتھے حصہ میں اس کی باقی تفسیروں کا بھی ذکر ہوگا اور یہ استحسان ظاہر پر اور قیاس پر مقدم ہے۔ امام مالکؒ اس کو مصلحت سے خاص کرنا بہتر سمجھتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ خبر واحد سے اس کی تخصیص کو بہتر سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے اسے اس مقام پر امام مالک سے منسوب کیا ہے۔

[2] یعنی کسی دلیل کلی کے مقابلہ میں کسی جزئی مصلحت کو حاصل کرنا۔ اس کی مثال بیع عریہ ہے۔ یعنی کھجوروں کی تخمینہ سے بیع جو خشک کھجوروں کے عوض تازہ کھجور سے کی جاتی ہے اور اس میں عام دلیل کے لحاظ سے غرر ممنوع (ناقابل برداشت غرر) کا ہے الا یہ کہ اسے بائع اور مشتری سے تنگی کو رفع کرنے کے لئے مباح قرار دیا جائے۔ اگر یہ کام نہ کیا جائے تو اس مطلب یہ ہوا کہ حقیقتاً بیع عریہ سے روک دیا گیا ہے اور یہ ایک خرابی ہے، اور اگر کوئی عام دلیل اس کے مماثل دیکھی جائے تو وہ اس خرابی کی طرف ہمیں لے جائے گی لہٰذا اس کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ اور عنقریب اس کی مفصل تشریح اس کتاب کے چوتھے حصہ "کتاب الاجتہاد" کے دسویں مسئلہ میں آ رہی ہے اسی طرح علاج معالجہ کے معاملہ میں مقامات ستر کو دیکھنا ہے جو دلیل عام کے خلاف مباح قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر عام دلیل کا لحاظ رکھا جانے تو ایسا بگاڑ اور تکلیف کا سبب ہوگا جو

(باقی اگلے صفحہ پر)

اگر یہ کہا جائے[1] کہ مخصوص فرع کو چھوڑ کر عام اصل سے استدلال درست نہیں، کیونکہ عام اصل کُلی ہے اور یہ قضیہ مفروضہ جزئیہ خاصہ ہے اور عمومی اصولوں کا علم خصوصی اصولوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ پھر اگر شرع مصلحت کی کلی کا لحاظ رکھے بھی تو پھر بھی متنازع فیہ جزئی کا علم کہاں سے حاصل ہو گا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کلی جب استقراء میں ترتیب پا جاتی ہے تو وہ کلی عموم فی الافراد کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ رہا اس کا کلی ہونا تو اس کا بیان انشاء اللہ اس کے مقام پر آئے گا[2]۔ اور اس لحاظ سے عموم فی الافراد کا قائم مقام ہے تو اس لئے کہ وہ تمام افراد میں اپنے واقع ہونے کے تقاضوں کی قوت رکھتی ہے، ان تصریحات سے یہ مستنبط ہوا۔ کیونکہ استنباط تو اوامر و نواہی کے ان دلائل سے ہوتا ہے جو تمام مکلفین پر لاگو ہوتے ہیں۔ کہ وہ اپنے تعلق کے لحاظ سے کُلی ہے۔ تو وہ اوامر میں عام ہو گی اور نہی سب کے لئے ہو گی۔

(بقیہ حاشیہ) ایسے معاملات میں امور شریعت کے مقاصد کے خلاف ہیں۔ پس استحسان دلائل کے لوازمات کو دیکھنا اور بنظر غائر ان کے انجام ملحوظ رکھنا ہے۔ پھر اگر اس مصلحت کے خلاف جس کا شارع علیہ السلام نے قصد فرمایا ہو، بعض جزئیات کی طرف رجوع کیا جائے تو دلیل عام پس پردہ چلی جائے گی اور مقاصد شرع کی موافقت کے لئے اسے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ اور شرع کے اکثر ابواب میں اس کی بہت مثالیں ہیں اور استحسان کی اصل اگرچہ شرع میں مخصوص اور معین دلائل کے سرچشموں سے نہیں تاہم اس کے تصرفات شریعت کے موافق ہیں اور اس کا مفہوم مفصل دلائل کے سرچشموں سے ماخوذ ہے تو یہ ایک شرعی قانون اور ایسی کلی ہے جس پر استنباطِ احکام کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

[1] یہ اعتراض ہر طرح کے مصالح مرسلہ اور استحسان کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اصل کلی سے فرع خاص پر دلیل لائی جاتی ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسرے میں مصلحت کے مطابق دلیل کی تخصیص کی جاتی ہے اور پہلے میں مصلحت کے مطابق دلیل پیدا کی جاتی ہے۔ جبکہ کسی خاص دلیل کی طرف رجوع نہ کیا جا سکے۔

[2] ادلہ۔ تیسرا حصہ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس لحاظ سے تو ہر مصلحت کا خواہ شارع کے مقصد کے خلاف ہو یا موافق، اعتبار لازم ہے اور یہ غلط بات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارع کے مقصد کی موافقت کا اعتبار کرنے کے بغیر چارہ نہیں، کیونکہ ان مصالح کا اسی حیثیت سے اعتبار کیا جا سکتا ہے، جس حیثیت سے شارع نے انہیں وضع کیا ہے۔ اور یہ بیان اس کتاب میں اپنے مقام[1] پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

فصل:

اس اصل اور ما قبل کی طرف توجہ نہ دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض اصولیین یہ کہنے لگے کہ اجماع ظنی حجت ہے قطعی نہیں ہے، جبکہ ہر چیز میں انفرادی طور پر دلائل نہ پائے جائیں تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا اور اس طرح ان اصولیین نے اپنے پیشرو اور متاخرین (علماء اصول) سب کی مخالفت کی۔ اور کچھ دوسرے لوگوں پر (اس عدم التفات کا) یہ اثر ہوا کہ وہ امورِ عادیہ میں لفظی دلائل سے استدلال اور اجماع پر اجماع[2] سے استدلال کرنے سے رُک گئے۔ اسی طرح کچھ اور بھی مسائل ایسے ہیں جو اجماع کے علاوہ تھے (اس عدم التفات کی وجہ سے) ان میں بھی یہ چیز پیش آئی کہ وہ ظنی ہیں۔ حالانکہ وہ استدلال

---

[1] اول۔ دوسرا حصہ۔ کتاب المقاصد کے آٹھویں مسئلہ میں۔

[2] یعنی علماء تواتر معنوی کی طرف متوجہ نہ ہوئے جس کی دلیل یہ حدیث ہے لا تجتمع امتی علی ضلالۃ (میری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی۔) امام غزالیؒ اسی حدیث سے اجماع کی حجیت پر دلیل لاتے ہیں۔ علماء متعلقہ احادیث میں سے ہر حدیث کو انفرادی طور پر ہی دیکھتے رہے اور حجیت اجماع کو ترک کر دیا۔ پھر وہ یا تو اس پر امورِ عادیہ مثلاً مشاہداتی یا منقول ذوالنص سے دلیل لائے جو عادتاً اس کے معتبر ہونے پر رہنمائی کرتی تھی یا پھر وہ کسی یقینی چیز پر اجماع سے دلیل لائے تاکہ مخالف کو خطا کار کہہ سکیں۔ اس کے باوجود کہ اس میں مصادرہ کا شبہ پایا جاتا ہے (دیکھئے ابن حاجب) اور اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا قول فی الاخذ اگر وہ (وفا الاخذ) یا (الی الاخذ) سے محرف نہیں ہے تو وہ اس کے ہم معنی ہے۔

کی اس ترتیب کے لحاظ سے قطعی تھے۔ اور یہ بات انشاء اللہ واضح ہو چکی ہے۔

چوتھا مقدمہ

ہر وہ مسئلہ جو فقہی جزئیات یا شرعی آداب کی بنیاد کا کام نہ دے سکے، نہ ہی ان میں مددگار ثابت[ل] ہو، وہ مسئلہ اصول فقہ میں بطور عاریت ہی مذکور ہوگا۔ اس قاعدہ کی وضاحت اس بات سے ہوتی ہے کہ یہ علم (اصولِ فقہ) کی طرف صرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ یہ فقہ کے لئے مفید ہے اور فقہ میں اجتہاد کی اہمیت کو ثابت کرتا ہے۔ تو جب یہ علم (اصولِ فقہ) فقہ کے لئے مفید ہی نہ ہو تو اس کے لئے بنیاد کیسے بن سکتا ہے نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو مسئلہ بھی کسی فقہی جزئی کی بنیاد کا کام دے وہ ضرور اصولِ فقہ میں شمار کیا جائے۔ ایسی صورت میں تو اس طرح کے سب علوم اصول فقہ میں شامل ہو جائیں گے جیسے علم نحو، لغت، اشتقاق، صرف، معانی، بیان، اعداد و شمار، مساحت (جیومیٹری وغیرہ)، حدیث وغیرہ ایسے علوم ہیں جن پر فقہ کی تحقیق[ک] کا انحصار ہے اور فقہ کے بہت سے مسائل کی بنیاد انہی علوم پر ہے۔ تاہم یہ علوم اصول فقہ میں شمار نہیں ہوتے لہٰذا ایسے علوم، جن کی فقہ میں ضرورت پیش آتی ہے، اصول فقہ میں شمار نہیں ہو سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر وہ اصل جو فقہ کی طرف منسوب تو ہو مگر اس پر فقہ کا انحصار نہ ہو وہ فقہ کی اصل قرار نہیں دی جا سکتی۔

اس قاعدہ کی بنا پر اصولِ فقہ کے بہت سے ایسے مسائل خارج ہو جاتے ہیں جن پر

لے یعنی بلا واسطہ طریق سے نہ کہ بالواسطہ جیسا کہ آئندہ ذکر کئے جانے والے علوم کے استنباط میں مددگار ہونے کی کیفیت ہے۔ مصنف یہ چاہتا ہے کہ ایسے مقدمات جنہیں اس نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور ان میں بلاواسطہ مدد کا معاملہ ہوتا ہے انہیں ہی اصول بنایا جائے نہ کہ مقدماتِ بعیدہ کو۔ اس طرح کے مباحث کو مصنف آگے چل کر بیان کریں گے۔

کے فقہی تحقیق نہ کہ استنباط۔ اسی لیے مصنفؒ نے "فقہ کے مسائل نہیں کہا بلکہ" فقہ کے بعض مسائل" کہا ہے۔

متاخرین نے بحث کی اور انہیں اصول فقہ میں داخل کر دیا۔ جیسے وضع الفاظ[1] کے آغاز کا مسئلہ، یا یہ مسئلہ کہ اباحت[2] شرعی تکلیف ہے یا نہیں؟ یا کسی معدوم چیز کے متعلق حکم یا یہ مسئلہ کہ آیا رسول اللہ امور شرعیہ کے مکلف تھے یا نہیں؟ یا یہ کہ تکلیف کا اطلاق صرف فعل پر ہی ہو سکتا ہے۔ یہ نامناسب[3] بات ہے کہ اس قسم کے مسائل کو جو اصول فقہ سے متعلق نہیں ہیں انہیں اصول فقہ میں شمار کیا جائے۔ اگرچہ ان مسائل پر فقہ کا انحصار ہے تاہم ان مسائل پر پوری بحث تو ان کے اپنے علوم و فنون کی کتابوں میں ہوتی ہے۔

---

[1] ان مسائل کے ساتھ یہ مسئلہ بھی منسوب کرنا چاہیئے کہ لفظ موضوع استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز اور اسی طرح کے دوسرے مسائل۔

[2] مصنف نے مباح کے بارے میں پانچ مسائل کا ذکر کیا جو عنقریب مذکور ہوں گے۔ آپ پر لازم ہے کہ اس مقدمہ کے ضابطہ میں خوب غور و فکر کر لیں تاکہ اس بحث کہ آیا اباحت تکلیف شرعی ہے یا نہیں؟ اور ان مسائل کا فرق معلوم ہو جائے۔ یاد رہے کہ مصنف نے اس بحث کو تو اصول سے خارج قرار دیا ہے جبکہ ان پانچوں مسائل کو اصول میں شمار کیا ہے۔

[3] کاف (ک) سے پہلے مصنفؒ نے مسائل کی وہ قسم بیان کی ہے جن کو اصول فقہ میں داخل کرنا درست نہیں۔ اور مصنف نے ایسے جملہ مسائل کے لئے جن پر فقہ کی بنیاد نہیں ایک ضابطہ بنایا۔ اور اس کے لئے مبادی الاحکام اور بعض لغوی مبادیات سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جیسے مسئلہ ابتداء الوضع۔ اور یہ (کاف کے بعد والی قسم) دوسری قسم ہے جس پر فقہ مبنی ہے لیکن مسائل اصول میں سے نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے علم کے مباحث سے ہے اور اس کی مکمل بحث اسی مخصوص علم میں ہوتی ہے جیسا کہ نحو یا لغت کے مبادیات۔ اس بیان سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ قول (تم البحث فیہ فی علمہ) جملہ اسمیہ معطوفہ ہے جس کا صلہ ما ہے۔ شاید اصل نسخہ (وتم البحث الخ) جملہ فعلیہ کے ساتھ ہے (یعنی تم کے بجائے تمَّ اور تمٌّ) تمام سے مشتق ہے جو محرّف ہو کر تمّ بن گیا۔ بعد ازاں یہ بات مشہور ہے کہ نحو اور لغت کے مباحث علم الاصول میں ذکر کئے جاتے ہیں۔ تو وہ اس لئے نہیں کہ وہ علم الاصول کے مسائل ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ ان مقدمات سے ہیں جن پر اس علم کا انحصار ہے۔ یا اس سے قریب تر ہیں۔ لہٰذا ان مسائل کی بحثوں اور تحریروں کو ایسی تفصیل سے بیان نہ کرنا چاہیئے جیسا کہ یہ مسائل گویا اسی علم سے متعلق ہیں۔ کیونکہ ان مسائل کی اپنے اپنے علوم میں تحقیق ہو چکی ہے۔ اور غالباً مصنفؒ کی بھی یہی مراد ہے۔

جیسے علم نحو کی ذیلی بحثیں یا حروف کے معانی، یا اسم، فعل اور حرف کی تقسیم یا حقیقت و مجاز، نیز مشترک، مترادف، مشتق وغیرہ الفاظ کی ذیلی بحثیں بھی ان علوم کی اپنی کتابوں میں تفصیل سے مل سکتی ہیں۔

البتہ عربی زبان کے احکام میں سے ایک مسئلہ ایسا ہے جس پر اصولِ فقہ میں بحث کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن بھی عربی زبان میں ہے اور سنت بھی۔ وہ بھی اس لحاظ سے نہیں کہ قرآن کے کون کون سے الفاظ اپنی اصل کے لحاظ سے عجمی تھے جو معرب بنائے گئے، کیونکہ یہ بات تو علم نحو اور لغت سے متعلق ہے۔ بلکہ اس لحاظ سے کہ قرآن کریم کے الفاظ، معانی اور طرزِ ادائیگی سب کچھ اہلِ عرب کے مطابق ہے۔ تو جب ہمیں قرآن کریم سے استنباط و استدلال کرنا ہو تو وہی راہ اختیار کرنا ہوگی جو اہلِ عرب اپنے کلام میں معانی کے تعین اور اپنی گفتگو میں اختلافات کے دوران ایک مخصوص روش اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگ اپنی اپنی عقل کے لحاظ سے قرآن سے دلائل مہیا کرنا شروع کر دیتے ہیں وہ یہ نہیں دیکھتے کہ اس انداز کی عبارت سے کیا مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ حالانکہ یہی بات ایک بڑا فتنہ اور شارع علیہ السلام کے مقصود کو نظر انداز کر دینے کا باعث ہوتی ہے۔ اور اللہ کا شکر ہے کہ یہ حقیقت "کتاب المقاصد" میں پوری تفصیل سے بیان کر دی گئی ہے[1]

فصل:

اصولِ فقہ کا ہر وہ مسئلہ جس پر فقہ کا انحصار ہو، تو اگر فقہ کے فروعی مسائل میں سے کسی مسئلہ میں اختلاف واقع ہو جائے تو اصل فقہ کے مسئلہ میں اختلاف لازم نہیں آئے گا۔ ایسی صورت میں اگر دلائل کا انحصار کسی مذہب کے صحیح یا باطل ہونے پر ہوگا تو وہ بھی عاریۃً ہوگا۔ جیسا کہ الواجب المخیر[2] اور المحرم المخیر[3] کے مسائل میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ عملی

---

[1] مقاصد کی دوسری قسم کے پہلے مسئلہ میں۔

[2] جمہور کہتے ہیں کہ واجب مبہم چیز ہے جس کا تعلق خارج میں موجود معینہ چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ یوں نہیں بلکہ واجب کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوگا۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

طور پر سب فرقے ایک دوسرے کے موافق ہیں ۔ ان کا یہ اختلاف صرف اعتقادی ہے جس کی بنیاد علم کلام کی بحثیں ہیں یا پھر اصولِ فقہ میں بھی ایسا ذکر آیا ہے ۔ جو یہ ہیں کہ آیا وجوب اور تحریم وغیرہ مخصوص اشیا[1] کی صفات کی طرف راجع ہیں یا شارع علیہ السلام کے خطاب کی طرف ؟ یا فخرالدین رازی کے نزدیک فروعات میں[2] کفار کے مکلف ہونے کا مسئلہ ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسے مسائل پر کسی عمل کی بنیاد نہیں ۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے مسائل جنہیں علماء نے فرض کر لیا ہے ۔ فقہ میں ان کا کوئی مقام نہیں ۔

(بقیہ حاشیہ ص ۶۴) امام فی البرہان کہتے ہیں کہ معتزلہ اس بات کے معترف ہیں کہ جس نے سب معینہ اشیاء کا ترک کیا تو اسے واجبات کے تارک ہونے کا گناہ نہ ہوگا ۔ اسی طرح اگر کسی نے ان تمام اشیاء پر عمل کیا تو اسے واجبات کی ادائیگی کا ثواب بھی نہیں ہوگا ۔ گویا عملی لحاظ سے اس اختلاف کا کچھ فائدہ نہیں بلکہ یہ اختلاف محض نظری ہے جس سے عمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ۔ تو پھر علم الاصول میں ایسی بحثوں اور دلائل میں مشغول رہنا کوئی درست بات نہیں ۔

[1] متقدمین کہتے ہیں کہ غیر معین اشیاء میں سے کسی ایک چیز کو حرام قرار دینا جائز ہے ۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ تمام اشیاء میں سے جسے چاہے چھوڑ دے اور کوئی ایک اس کے بدل اختیار کرلے ۔ لیکن سب پر عمل نہ کرے ۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ایسا جائز نہیں بلکہ تعمیل کی صورت میں وہ سب چیزیں جو حرام ہیں ان میں سے ایک کا ترک کرنا ہی کافی ہے ۔ دونوں طرفوں سے دلائل اور ان کی تردید کا سلسلہ ایسا ہی ہے ۔ جیسا کہ "واجب المخیر" کے سلسلہ میں بیان ہو چکا ہے ۔ اندریں صورت اس مسئلہ میں بھی عملی لحاظ سے اختلاف کا کچھ فائدہ نہیں ۔ یہی بات مصنفؒ کہنا چاہتے ہیں اور وہ بالکل واضح ہے ۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] شاید صحیح لفظ (الاعیان کے بجائے) الافعال ہے ۔ اور یہ وہی معقولی قسم کے لوگوں کے حسن و قبح کا قاعدہ ہے ۔ اور معتزلہ اس کے قائل ہیں جو کہتے ہیں کہ کسی غیر معین چیز کا حکم دینا درست نہیں ۔ کیونکہ وہ مجہول ہے اور عقل کسی مجہول چیز پر حکم لگانے کو برا سمجھتی ہے جبکہ جمہور یہ کہتے ہیں کہ وجوب و تحریم تو شرع کے حکم سے ہے ۔ اس میں عقل کا کیا دخل ؛ افعال کے اچھا یا برا ہونے کا تعلق تو شارع کے امر و نہی کے احکام سے ہے ۔ لہٰذا معین اشیاء میں سے غیر معین چیز پر حکم لگانے میں کوئی چیز مانع نہیں جیسے کفارہ کے احکام ۔ مزید براں غیر معین چیز بھی ایک لحاظ سے معین ہی ہوتی ہے ۔ مسئلہ المخیر کو قاعدہ التحسین (اشیاء کے حسن و قبح کا قاعدہ) پر استوار کرنے کی یہی توجیہ ہے ۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ یہ اختلاف اعتقادی ہے مگر اس اعتقاد کی بنا پر وجوب و تحریم کا حکم بھی لاگو ہوگا اور کسی کے خون اور مال کی حفاظت کا بھی، اسی طرح کسی کافر کے عادل و فاسق وغیرہ ہونے کا بھی معاملہ ہے وغیرہ وغیرہ کیونکہ یہ امور علم فروع کے مقتضیات سے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کلام کے تو تمام مسائل میں یہی صورت ہوتی ہے۔ لہٰذا علم کلام پورے کا پورا اصولِ فقہ میں شامل ہونا چاہیئے۔ حالانکہ فی الواقعہ ایسی بات نہیں ہے۔ اور یہ وہی نتیجہ ہے جو پہلے پیش کیا جا چکا ہے۔

پانچواں مقدمہ

ہر وہ مسئلہ جس پر کسی عمل کا انحصار نہ ہو شرعی لحاظ سے مستحسن نہیں ہوتا عمل سے ہماری مراد دل کا عمل بھی ہے اور اعضاء کا بھی، جیساکہ شرعی لحاظ سے مطلوب[1] ہو۔

اس کی دلیل احکام شریعت پر امت کا استقراء ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایسے کام سے جس کا انسان مکلف[2] نہیں۔ شارع علیہ السلام نے اعراض فرمایا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے:۔

(حاشیہ بقیہ ص ۴۶) [2] الاسنوی کی طرف رجوع کیجیئے۔ انہوں نے کفار کی آزادی اور طلاق کے نفاذ کے بہت سے عملی فوائد کا ذکر کیا ہے۔ اور تقریباً دس اختلافی فروع بیان کی ہیں۔ البتہ مصنف کتاب ہذا نے اپنے آپ کو امام فخر الدین رازی کے مذہب کے ساتھ پابند کیا ہے اور رازی کہتے ہیں کہ کفار کو مکلف بنانے کا کوئی فائدہ نہیں الّا یہ کہ ان پر سے آخرت کا عذاب ہلکا ہو جائے۔ امام رازی کے اس قول کے باوجود ان کے نزدیک اس کا کوئی عملی فقہی فائدہ نہیں ہے لیکن ان فروع پر مطلع ہو جانے کے بعد، جیساکہ مصنفؒ نے اپنے آپ کو امام رازی کے ساتھ مقید بتلانے سے اس کا اعتراف کر لیا ہے، انہیں چاہیئے تھا کہ اپنی اس بحث میں سے کفار کی تکلیف کا مسئلہ حذف کر دیتے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] مباح شرعاً مطلوب نہیں جیساکہ اس کی بحث میں بیان ہوگا۔ مصنفؒ کا یہ قاعدہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ بحث جس پر مباح کا استنباط مبنی ہوا اور یہ معرفت کہ فلاں عمل مباح ہے، شرعاً مستحسن نہ ہو۔ اور یہ بات غیر واضح ہے پس اس بارے میں حیثیت کے ساتھ مقید کرنا بھی مبہم ہے۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔ ۲/۱۸۹

لوگ آپؐ سے نئے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ کیسے گھٹتا بڑھتا ہے، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اوقات اور حج کا زمانہ معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس آیت میں جواب اس بات کا دیا گیا ہے جس کا عمل سے تعلق تھا۔ اس بات کا لحاظ نہیں رکھا گیا کہ سائل کا اس سوال سے کیسے جواب کا ارادہ تھا۔ یعنی نیا چاند آغاز ماہ میں دھاگے کی مانند پتلا کیوں ہوتا ہے پھر بڑھتا جاتا ہے تاآنکہ پورا گول چاند بن جاتا ہے۔ پھر وہ اپنی پہلی حالت کی طرف کیونکر لوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا۔ (۲/۱۸۹)

یہ کوئی نیکی کی بات نہیں کہ تم اپنے گھروں میں ان کی پچھلی طرف سے آؤ۔

یہ جواب اس شخص کو دیا گیا جس نے سمجھ رکھا تھا کہ گھر کے پچھواڑے کی طرف سے آنا واقعی بڑا نیکی کا کام ہے۔ تو اس کے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے نیکی کے کاموں کے کئی جوابات

(بقیہ حاشیہ ۴۸ سے آگے) کیا یہ بات اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور و فکر کرنے سے تعلق نہیں رکھتی جو قوتِ ایمانی اور اللہ جل شانہ کے کمالات میں بصیرت کی طرف لے جاتی ہے اور ان آیات کی تحصیل ہوتی ہے جن میں مکلفین سے زمین آسمان وَمَا فِيْهِمَا میں غور و فکر کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے؟ اسی لئے علماء کہتے ہیں کہ اس آیت سے سائل کے سوال کا جواب حکیمانہ انداز میں دیا گیا ہے یعنی یہ جواب سائل کے حسبِ حال ہے، کسی ایسی بات کی وجہ سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل میں پہچان لی تھی۔ اور اگر اس بنا پر آپ اس سائل کو وہی جواب دیتے جو وہ چاہتا تھا تو بھی اس میں عملی فائدہ ہوتا یعنی اس کا دل مطمئن ہو جاتا۔ لیکن آپ نے اس کے حال کے زیادہ مناسب یہ سمجھا کہ اس کی سوچ کا رُخ ہلال کے گھٹنے بڑھنے کے ثمرات کی طرف موڑ دیا جائے بجائے اس کے کہ آپ اسے وہ طریقہ بتلاتے جسے وہ سمجھ ہی نہ سکتا اور اکثر اہل عرب کے لئے اس کا سمجھنا دشوار ہوتا اور ایسی بات منصبِ نبوت کے مناسب بھی نہیں۔ اس سائل کے حال کے مطابق رُخ موڑ دینا اور ایسے دوسرے امور میں بھی یہ خیال رکھنا ہی بات منصب نبوت کے سزاوار ہے۔ آپ کا جواب سوال کے مطابق ہوتا تو بھی اس سے فائدہ عملی قلبی حاصل ہو جاتا۔ سو اس طرزِ جواب پر غور فرمالیجئے۔

میں سے اس کے خیال کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ نیکی فی الحقیقت تو تقوی ہے۔ نہ کہ ایسی باتوں کا جاننا جو انسان کے مکلف ہونے کے سلسلہ میں بلاواسطہ اپنے اندر کوئی فائدہ نہیں رکھتے۔

ایک مرتبہ لوگوں نے آپ سے قیامت کے متعلق سوال کیا کہ (قیامت کب قائم ہوگی) تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا:۔

فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا۔ (۴۳/۷۹) اس کے بیان کرنے سے آپ کا کیا تعلق؟

یعنی یہ سوال ہی لایعنی قسم کا ہے کیونکہ قیامت سے متعلق اتنا علم ہی کافی ہے کہ وہ واقع ہو کے رہے گی۔ اسی لئے جب آپؐ سے کسی سائل سے کچھ ایسا ہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا:۔

مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟[1] تم نے قیامت کے لئے کیا تیاری کر رکھی ہے۔

آپؐ نے اس سائل کے صریح جواب سے صرف نظر کرتے ہوئے جواب کا رُخ اس طرف موڑ دیا جس میں عملی لحاظ سے فائدہ تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرما دیا کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ۔ (۵/۱۰۱) اے ایمان والو: ایسی چیزوں کے متعلق مت سوال کرو کہ اگر وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔

یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی جس نے آپؐ سے سوال کیا تھا کہ "میرا باپ کون ہے"؟

روایت[2] ہے کہ ایک دن آپ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے آپ کے چہرہ پر غصہ کے آثار نظر آ رہے تھے۔ آپ نے فرمایا مجھ سے کسی چیز کے متعلق سوال نہ کرو مگر یہ کہ میں خود ہی تمہیں بتلا دوں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر کہنے لگا: "اے اللہ کے رسول"! میرا باپ کون ہے؟ آپ

---

[1] اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ اور حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تخریج احادیث میں اسے متفق علیہ کہا ہے حضرت انسؓ، ابو موسیٰؓ اور ابن مسعودؓ کی مرویات بھی اسی کی مانند ہیں۔

[2] اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔

نے فرمایا "تیرا باپ حذافہ ہے"۔ تو یہ آیت نازل ہوئی اور ان دونوں آیات کے سلسلہ میں دوسری روایات بھی ہیں۔

نبی اسرائیل کے گائے کی صفات کے متعلق سوال پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن عباسؓ نے فرمایا:۔

"اگر نبی اسرائیل کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے تو یہ ان کے لئے کافی تھا۔ لیکن انہوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کا معاملہ کیا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے سوال کا کچھ فائدہ نہ تھا۔ نیز اس سے پہلی آیت میں بھی اس شخص کے نزدیک یہی بات پائی جاتی ہے[۱] جس نے روایت کی کہ یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل[۲] ہوئی جس نے سوال[۳] کیا تھا کہ "کیا ہمارا یہ حج اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے"؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "ہمیشہ کے لئے"۔ پھر فرمایا "اگر میں 'ہاں' کہہ دیتا۔ تو تم پر ہر سال کا حج فرض ہو جاتا"[۴]

اور بعض احادیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "مجھ سے ہی سوال نہ کرو جب تک کہ میں

---

[۱] آیت لا تسألوا الخ۔

[۲] یہ بحث آخر کتاب۔ قسم اجتہاد میں احکام سوال و جواب کے دوسرے مسئلہ میں تفصیل سے موجود ہے۔

[۳] اس سائل نے اس آیت کے نزول کے بعد سوال کیا تھا: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ۔ جیسا کہ مصنفؒ اس کتاب کے چوتھے حصہ میں بیان کریں گے۔

[۴] اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ دو مختلف واقعات کی احادیث سے لیا گیا ہے۔ نیز مسلم۔ باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور باب فرض الحج مرۃ کے مطالعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جب حج فرض ہوا تو ایک آدمی کہنے لگا "یا رسول اللہ! ہر سال حج فرض ہے"؟ اس سوال پر آپ چپ ہو گئے۔ اس آدمی نے تین بار یہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا "اگر میں نہیں آزاد رکھوں تو تم بھی مجھے چھوڑ دو۔ (سوال کر کے اپنے آپ پر پابندی نہ لگاؤ) اگر میں "ہاں" کہہ دیتا تو تم پر ہر سال حج واجب ہو جاتا اور تم اسے نباہ نہ سکتے۔ تم سے پہلے کی اقوام بھی اسی کثرت سوال کی بنا پر ہلاک ہوئیں" الخ اور وہ سائل اقرع بن حابس تھا۔ اور اس قصہ کی اس مقام پر ہی مناسبت ہے۔

رہی دوسری حدیث جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج تمتع سے متعلق ہے۔ اس موقعہ پر سراقہ بن مالکؓ نے پوچھا: "بھلا دیکھئے یہ تمتع صرف اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے"؟ آپ نے فرمایا: "بلکہ یہ ہمیشہ کے لئے ہے"۔

خود تم سے کچھ نہ کہوں تم سے پہلے کی امتیں اپنے انبیاء سے کثرت سوال کی وجہ سے ہلاک ہو گئیں" الحدیث۔ کیونکہ ان کا سوال ایک ایسی زیادتی[1] تھی جس کا کوئی عملی فائدہ نہ تھا۔ اگر وہ خاموش رہتے تو انہیں کچھ نہ کرنا پڑتا۔ گویا ان کا سوال بے کار محض تھا۔ اسی وجہ سے رسول اللہؐ نے بیکار بحثوں اور کثرت[2] سوال سے منع فرمایا کیونکہ کثرت سوالات میں ایسے سوال کا اندیشہ ضرور رہتا ہے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو۔

اور جب جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہؐ سے قیامت کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:
ما المسئول عنها باعلم من السائل[3] قیامت کے متعلق جواب دینے والا بھی سائل سے زیادہ کچھ نہیں جانتا۔

اس سوال سے جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہؐ کو یہ بتلایا کہ قیامت کے وقت کے متعلق اسے کچھ علم نہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سوال کا تکلیف شرعی سے کچھ تعلق نہیں[4]۔ اور چونکہ قیامت کی بڑی بڑی علامات سے پیدا شدہ واقعات و افعال[5] سے بچنا اور ایسے

---

[1] اس شخص نے یہ سوال اپنی علمی ضرورت پوری ہو جانے کے بعد کیا تھا۔ کیونکہ بظاہر یہ آیت مطلق ہے اور وہ یہ ہے کہ "ان کے لئے حج عمر بھر میں صرف ایک بار واجب ہے۔ اور یہ آیت اس معنی میں نازل ہوئی کہ زیادہ سوالوں کے جواب میں تکلیف کی زیادتی اور برائی کا اندیشہ ہے۔ یا اگر تکلیف میں اضافہ نہ ہو تو بھی سائل کے لئے جواب ناپسندیدہ ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس مقام پر کوئی ایسی خاص بات نہیں جسے وہ ناپسند کرتے کیونکہ جواب ایسا ہے جس میں آسانی ہے اور وہ یہ ہے کہ حج صرف ایک بار واجب ہے۔ فقط۔

[2] بیشک اللہ تعالیٰ تمہارے لئے فضول بحث مباحثہ، مال کو ضائع کرنا اور کثرت سوال کو ناپسند فرماتا ہے اسے بخاری نے روایت کیا۔ یہ الفاظ بھی اسی کے ہیں۔ اور مسلم اور ابو داؤد نے مغیرہؓ سے اور ابویعلیٰ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ سے اسکی مانند احادیث درج فرمائی ہیں۔

[3] لمبی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، جسے بخاری نے روایت کیا۔ اور تیسیر میں بخاری کے سوا پانچوں نے کچھ زیادہ الفاظ کے ساتھ حدیث روایت کی ہے۔ اور یہ ٹکڑا جو ہم نے درج کیا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

[4] ورنہ اسے رسول اللہ ضرور جانتے۔ پھر جب آپؐ، جو علوم و معارف ربانیہ کا منبع ہیں نہیں جانتے تو کوئی دوسرا کیسے جان سکتا ہے؟

[5] جیسا کہ ترمذی کی حدیث نے اس سے مجملاً متنبہ کیا ہے۔ کہ قیامت کے دن فتنے سیاہ رات کے ٹکڑوں کی طرح نمودار ہوں گے۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لوگ اپنا دین اسباب دنیا کے عوض بیچ ڈالیں گے۔

اوقات میں اللہ کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا لہٰذا آپ نے ایسی باتوں کی خبر دے دی۔
آپ نے حضرت عمرؓ سے سائل کا تعارف کراتے ہوئے اس حدیث کو یوں ختم کیا کہ "یہ جبرئیلؑ تھے جو انہیں ان کا دین سکھلاتے آئے تھے"۔ تو ثابت ہُوا کہ قیامت کے قائم ہونے کے متعین وقت سے متعلق سوال اور اس کا جاننا امورِ دین میں سے نہیں ہے۔ اس حدیث میں انہیں معانی کا ذکر کر کے اس کے متعلق سوال کرنے سے متنبہ کیا گیا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جس نے کسی ایسی چیز سے متعلق سوال کیا جو حرام نہ تھی مگر اس کے سوال کرنے پر حرام ہو گئی"[1] اس شخص کی طرح ہمارا بھی یہی حال ہے۔ بھلا جو چیز حرام نہیں، عملی لحاظ سے اس سے متعلق پوچھنے کا کیا فائدہ ہے؟

حضرت عمرؓ نے جب قرآن کی یہ آیت پڑھی وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا۔ (یعنی خشک میوے اور خشک چارہ) تو کہنے لگے فاکھۃ کا مطلب تو معلوم ہے مگر یہ اَبّ کیا ہے؟[2] پھر خود ہی کہنے لگے کہ ہمیں خواہ مخواہ تجسس سے منع کیا گیا ہے۔

نیز قرآن کریم میں ہے:

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ۖ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ۔ (۱۷/۸۵) — اور آپ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ روح اللہ کے حکم سے ہے۔

بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والوں کو کچھ جواب نہیں دیا گیا کیونکہ اس سوال کا تکلیف شرعی سے کچھ تعلق نہ تھا۔

روایت ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرام کچھ ملول سے ہوئے تو کہنے لگے "یا رسول اللہ ہمیں کچھ ارشاد فرمائیے"۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا۔ (۳۹/۲۳) — اللہ تعالیٰ نے بہت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں کتاب میں جس کی آیات ایک دوسرے

---

[1] یہ روایت تیسیر میں بخاری، مسلم اور ابو داؤد کے حوالہ سے موجود ہے۔

[2] یعنی ابتداءً ان کی نظر اس طرف موڑ دی کہ یہاں ایک مجہول شے (ابّ) ہے۔ تاکہ اس پر علمی فائدہ کی بنیاد رکھی جا سکے۔

سے ملتی جلتی ہیں۔

یہ آیت صحابہ کے سوال کرنے کی تردید میں واضح حکم کی حیثیت رکھتی ہے کہ سوال صرف ایسا پوچھنا چاہیئے جس کا تعلق اللہ کی فرمانبرداری سے ہو۔

پھر ایک دفعہ صحابہ ملول ہوئے تو کہنے لگے کہ قرآن کے علاوہ میں کوئی بہترین بات ارشاد فرمایئے تو سورۂ یوسف نازل ہوئی ۔ یہ پوری حدیث فضائل قرآن از ابی عبید میں ملاحظہ فرما لیجئے۔

نیز حضرت عمر بن خطاب[۱] کے قبیلے[۲] کے ساتھ اس مکالمہ پر بھی غور فرمالیجئے جس میں زیر بحث قرآنی آیات سے متعلق لوگوں کے ایسے سوال تھے جن پر کسی حکم تکلیفی کا مدار نہیں۔ تو اس مکالمہ میں حضرت عمرؓ نے حضرت ضبیعؓ کو کیسے ڈانٹ پلائی تھی۔

ایک دفعہ ابن الکواء نے حضرت علی بن ابی طالب سے درج ذیل آیات کے متعلق سوال کیا:۔

وَالذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا فَالْحٰمِلٰتِ — قسم ہے ان ہواؤں کی جو غبار اُٹھاتی ہیں۔
وِقْرًا ۔ (۵۱/۱-۲) — اور ان کی بھی جو بارش کا بوجھ اُٹھاتی ہیں۔

تو حضرت علیؓ نے اسے فرمایا کہ "سمجھنے کے لئے سوال کر محض خوش طبعی کے لئے سوال نہ کر"۔ پھر ابن الکواء کو اس کے سوال کا جواب بھی دیا۔ پھر ابن الکواء نے کہا: "یہ جو چاند میں سیاہی ہوتی ہے یہ کیا چیز ہے"؟ تو حضرت علیؓ نے جواب دیا "ایک اندھے نے اندھی چیز کا سوال کر دیا"۔ پھر اسے اس کے سوال کا جواب بھی دیا۔ پھر ابن الکواء نے اور بھی بہت سی چیزوں کے متعلق سوال کیا۔ اور یہ سب کچھ ایک لمبی حدیث میں مذکور ہے۔

نیز حضرت مالک[۱] بن انس بھی ایسے کلام کو ناپسند فرماتے تھے جس پر کسی عمل کا مدار نہ ہو۔ متقدمین سے بھی ایسے کلام کی ناپسندیدگی مذکور ہے۔

---

[۱] کتاب الاجتہاد کے نویں مسئلہ میں ہے کہ ضبیع (ص۔ب۔ی۔ع) کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو مارا اور وہاں سے نکال دیا کیونکہ وہ علوم قرآن سے ایسی باتوں کے متعلق کثرت سے سوال کرتا تھا جن کا عمل سے کچھ تعلق نہ ہوتا تھا۔

[۲] یہ مسئلہ کتاب الاجتہاد، طرف ثالث کے ساتویں مسئلہ میں تفصیل سے آئے گا۔

ایسے سوالات کی ناپسندیدگی کی وجوہ درج ذیل ہیں :۔
۱۔ ان سے عمل کرنے والے کا ذہن حقیقی امورِ شرعیہ سے غیر حقیقی امور کی طرف منتقل ہوجاتا ہے ۔کیونکہ ایسی باتوں پر نہ کسی دینوی فائدہ کا انحصار ہوتا ہے نہ کسی اخروی فائدے کا اخروی فائدہ تو صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا سوال کیا جائے ۔رہی دینوی فائدہ کی بات، تو ایسے سوالات سے اس کے حصولِ رزق کی تدبیر میں نہ کچھ کمی ہوتی ہے نہ بیشی ۔اور ایسے سوالات سے جو وقتی طور پر کچھ لذت حاصل ہوتی ہے ۔ وہ اس مشقت اور تھکن کے مقابلہ میں ہیچ ہوتی ہے ۔جو اس نے ایسے مکالمہ میں اُٹھائی ۔پھر اگر ان باتوں میں کوئی دینوی فائدہ فرض کر بھی لیا جائے تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اس کے فی الواقعہ فائدہ ہونے پر کوئی شرعی شہادت بھی موجود ہے یا نہیں ۔کتنی ہی ایسی چیزیں ہیں جن میں انسان لذت یا فائدہ محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ احکامِ شریعت کے خلاف ہوتی ہیں جیسے زنا، شراب نوشی، تمام اقسام فسق اور ایسی نافرمانیاں جن سے کوئی وقتی غرض متعلق ہوتی ہے ۔پھر مفید باتوں کو چھوڑ کر ایسی غیر مفید باتوں میں وقت ضائع کرنا، جن سے دین و دنیا کا کوئی مفاد وابستہ نہ ہو، کیسی نامناسب بات ہے ۔
۲۔ شریعت میں دینی و دینوی دونوں لحاظ سے انسان کے اصلاح احوال کے لئے ہر لحاظ سے مکمل ہدایات موجود ہیں ۔ لہٰذا جو چیز شریعت سے خالی ہوگی یقین جانیے کہ وہ اس کے خلاف ہوگی اور یہ بات عام تجربہ سے بھی ثابت ہے ۔تو جو لوگ ایسے علوم میں مشغول ہوجاتے ہیں جن کا امورِ شرعی سے تعلق نہیں ہوتا، وہ فتنہ میں مبتلا ہو کر سیدھی راہ سے باہر چلے جاتے ہیں ۔ ان میں اختلافات و نزاع رونما ہوجاتا ہے جو بالآخر قطع تعلق، باہمی دشمنی اور تعصب پر منتج ہوتا ہے ۔حتٰی کہ وہ لوگ مختلف فرقوں میں بٹ جاتے ہیں[1] اور ان کاموں کی وجہ سے سنتِ نبوی سے باہر ہوجاتے ہیں ۔اور اس افتراق کی وجہ محض یہ بنی کہ وہ بامقصد امور کو جاننے کے بجائے بے مقصد باتوں کے درپے ہوگئے ۔ایسی باتیں استاد و شاگرد دونوں کے لئے فتنہ ہیں ۔ شارع علیہ السلام

---

[1] جیسا کہ ان لوگوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کی نجات کے مسئلہ میں اختلاف ہے ۔کیونکہ اس مسئلہ میں لوگ فرقے بنا کر اور ایک دوسرے کے پیچھے پڑ کر بدبختی کا شکار ہورہے ہیں ۔

کا کسی ایسے سائل کے سوال کا اس کے صریح جواب سے اعراض ہی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے علوم کے پیچھے پڑنا فتنہ بھی ہے اور بلاشہ تضیع اوقات کا سبب بھی۔

۳۔ ہر چیز میں غور وفکر اور اس کے جاننے کی ہوس فلاسفر قسم کے لوگوں کا کام ہے۔ جس سے سلمان بیزاری کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ اور یہ بیزاری اس وجہ سے ہے کہ فلاسفر کا تعلق مخالف سنت امور سے ہوتا ہے۔ اندریں صورت فلاسفہ کے پیچھے لگنا گناہ کبیرہ اور سیدھی راہ سے ہٹ جانے کے مترادف ہے۔ اور اس روش کی ناپسندیدگی کی بہت سی وجوہ ہیں۔

چند اعتراضات اور ان کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ علم تو بہر حال ایک پسندیدہ اور علی الاطلاق مطلوب چیز ہے اور حصول علم کے لئے جو صیغے استعمال ہوتے ہیں وہ عمومی بھی ہیں۔ اور مطلق بھی، جس میں سب علوم آجاتے ہیں۔ خواہ ان کا عمل سے تعلق ہو یا نہ ہو تو پھر ان کو دو قسموں میں تقسیم کر کے ایک کو پسندیدہ اور دوسرے کو ناپسندیدہ قرار دینا کیسے درست ہے؟ نیز علماء نے کہا ہے کہ ہر علم کا حصول فرض کفایہ ہے جیسے جادو اور طلسمات اور بعض دوسرے ایسے علوم جن کا عمل سے کچھ تعلق نہیں۔ نیز ایسے علوم کے متعلق آپ کا خیال ہے جو ان سے ملتے جلتے ہیں جیسے حساب اور ہندسہ وغیرہ؟ پھر یہ بھی دیکھئے کہ علم تفسیر مطلوبہ علوم میں سے ایک علم ہے تاہم اس پر کسی عمل کا انحصار نہیں۔ پھر امام فخرالدین رازی کی اس حکایت پر بھی غور فرمایئے کہ ایک عالم کا ایک یہودی پر گزر ہوا، جو ایک مسلمان کو علم ہیئت پڑھا رہا تھا۔ اس عالم نے یہودی سے پوچھا کہ تم اس مسلمان کو کیا پڑھا رہے ہو؟ تو اس یہودی نے اسے جواب دیا کہ میں اس مسلمان کو قرآن کریم کی ایک آیت کی تفسیر بتلا رہا ہوں۔ اس عالم نے حیران ہو کر یہودی سے پوچھا کہ وہ کون سی آیت ہے؟ تو یہودی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ	کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھا کہ
کَیْفَ بَنَیْنٰهَا وَ زَیَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ	ہم نے کیسے اسے بنایا اور سجایا اور اس میں
فُرُوْجٍ - (۵۰/۶)	کوئی شگاف تک نہیں۔

یہودی کہنے لگا۔ میں اس مسلمان کو آسمان کی بناوٹ اور سجاوٹ کی تفصیل بتلا رہا ہوں تو اس عالم نے اس یہودی کی بات کو پسند کیا۔ یہ روایت بالمعنیٰ ہے نہ کہ باللفظ۔

نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْا فِیْ مَلَکُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ (۱۸۵/۷)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں نظر نہیں کی اور ان چیزوں میں بھی جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں۔

یہ آیت سب موجودہ علوم کو۔ خواہ وہ معقولی ہوں یا منقولی، کسبی ہوں یا وہبی۔ کو شامل ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی اور آیات بھی مذکور ہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ فلسفہ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ موجودات کا علی الاطلاق مطالعہ کیا جائے تاکہ اس کے بنانے والے کی طرف رہنمائی حاصل ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ مخلوقات میں سے دلائل وجود باری تعالیٰ کی تلاش ہی شرعاً مطلوب ہے۔ تو یہ سب باتیں ہر طرح کے علم کی علی العموم اور علی الاطلاق تحصیل کی پسندیدگی پر دلالت کرتی ہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب

ان اعتراضات میں سے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے بیان شدہ دلائل سے طلب علم کا خاص اور مقید ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس کی وضاحت دو باتوں سے ہو سکتی ہے پہلی یہ کہ باوجود اس بات کے صحابہ کرام اور تابعین کے سلف شرعی علم مطلوب کو بہت خوب جانتے تھے۔ انہوں نے کبھی ایسی باتوں میں غور نہیں فرمایا جن پر عمل کا مدار نہ ہو۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے تو وَفَاکِھَۃً وَّاَبًّا میں اب کا مفہوم نہ سمجھنے کے باوجود اس کا سمجھنا تکلف میں شمار کیا اور کہا کہ ہمیں ایسے تکلف سے منع کیا گیا ہے۔" نیز آپ کی حضرت ضبیعؓ کو تنبیہ بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ پھر آپ کی اس تنبیہ پر کسی نے گرفت بھی نہیں کی۔ اور یہ سلف صالحین اس لئے ایسا کرتے تھے کہ خود رسول اللہؐ نے بھی اس قسم کی باتوں میں غور نہیں فرمایا تھا۔ اگر ایسی بات ہوتی تو ضرور منقول ہوتی۔ اس کا منقول نہ ہونا ہی اس کے عدم جواز کی دلیل ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ شریعت اَن پڑھ امت کے لئے ہے۔ جیسا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ:

نَحْنُ اُمَّۃٌ اُمِّیَّۃٌ[1] لَا نَحْسُبُ وَلَا — ہم ایک ان پڑھ امت ہیں جو نہ حساب

---

[1] اسے نسائی نے اِنَّا اُمَّۃٌ الخ کے لفظ سے روایت کیا اور مسلم نے بھی اِنَّا سے اور مسلم میں نکتب کا لفظ نحسب سے پہلے ہے۔

تکتب الشہر ھکذا و ھکذا و ھکذا۔ کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا۔ مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

یہ سب باتیں اسی بات کے دلائل ہیں نیز یہ مسئلہ وہاں (کتاب المقاصد میں) پوری تفصیل سے مذکور ہے۔ والحمد اللہ۔

دوسرے اعتراض کا جواب اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ ہم ہر مسلم کے لئے طلب علم کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ یہ تو فرض کفایہ اس لئے ہے کہ اس سے ہر فاسد چیز کی تردید اور ابطال کیا جا سکے۔ خواہ وہ فاسد چیز معلوم ہو یا مجہول ہو۔ البتہ اس فاسد چیز کے فاسد ہونے کا علم ضروری ہے جو شریعت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام وہ جادو کا علم نہیں جانتے تھے جو ان کے سامنے جادوگروں نے پیش کیا تھا۔ تاہم آپ نے ان کے اس علم کا ایک ایسی چیز سے ابطال کیا جو ان کے علم سحر سے قوی تھا اور وہ معجزہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب جادوگروں نے لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا اور ان کو دہشت زدہ کر دیا اور اونچے درجہ کا جادو لائے تو اس سے خود موسیٰ علیہ السلام بھی ڈر گئے تھے۔ اگر موسیٰؑ جادو کا علم جانتے ہوتے تو کبھی نہ ڈرتے جیسا کہ دوسرے جادوگر، جو اس علم کے عالم تھے، نہیں ڈرے تھے۔ پس اللہ تعالیٰ نے موسیٰؑ سے فرمایا:۔

لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى۔ (۲۰/۶۸) ڈریے مت بلاشبہ آپ ہی غالب آئیں گے۔

پھر فرمایا:۔

اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اَتٰى۔ (۲۰/۶۹)[1] جو کچھ انہوں نے بنایا وہ جادوگر کا سوانگ تھا۔ اور جادوگر جہاں بھی جائے کامیاب نہیں ہوتا۔

اس مقام پر نکرہ کے صیغے استعمال کرنے کے بعد معرفہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ اگر

---

[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انما صنعو ا الخ اس سے اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو جادو اور جادوگر کی یوں پہچان کرائی کہ جادوگر کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام اس واقعہ سے بیشتر جادو اور جادوگروں کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے۔

موسیٰ علم سحر جانتے ہوتے تو معرفہ لانے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سارے واقعہ میں جس بات کو موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے وہ صرف یہ تھا کہ یہ جادوگر اپنے دعوای میں جھوٹے ہیں۔ لہٰذا اس باب میں ہر مسئلہ کا حکم ایسا ہی ہوگا۔ تو جب کسی فاسد کی تردید وابطال کی کوئی بھی صورت معلوم ہو جائے خواہ یہ کسی ولی اللہ کی کرامت کے ذریعہ ہو، یا کسی ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس فاسد علم سے خارج ہو اور تقوای کی بنیاد پر پیدا ہوا ہو۔ تو گویا مقصد حاصل ہو گیا۔ لہٰذا از روئے شریعت ایسے علوم کی سیکھنے کی طلب لازم نہیں ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب

اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت اس صورت میں پیش آتی ہے جب کلام اللہ کی مراد سمجھنے میں کچھ الجھن ہو۔ اور اگر مراد معلوم ہو جائے تو اس سے زائد جو کچھ ہے۔ وہ تکلف ہے۔ اور یہ بات حضرت عمرؓ کے معاملہ سے خوب واضح ہو جاتی ہے جب انہوں نے پڑھا فَاكِهَةً وَّ اَبًّا تو اَبّ کے معنی نہ سمجھے۔ کیونکہ اس ایک لفظ کے معنی نہ جاننے سے آیت کے مجموعی مفہوم کے علم میں کچھ فرق نہیں پڑتا تھا۔ آیت کا مفہوم جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تبلایا ہے یہ ہے کہ اس اللہ نے آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے کئی طرح کی کھیتی پیدا کی۔ کچھ ایسی چیزیں ہیں جو بلا واسطہ انسان کی خوراک بنتی ہیں جیسے گندم، انگور، زیتون، کھجور اور کچھ ایسی ہیں جو حیوانات کا چارہ بننے کے واسطے سے انسان کی خوراک بنتی رہی ہیں ان اجناس میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تفصیل تو یہ بات زائد از ضرورت چیز ہے جس کے جاننے کی انسان کو ضرورت نہیں غالباً اسی وجہ سے۔ واللہ اعلم۔ حضرت عمرؓ نے اَبّ کے معنی کی بحث کو تکلیف قرار دیا۔ اگر آپ کو مجموعی مراد کے سمجھنے میں توقف ہوتا تو اس کا پوچھنا یقیناً تکلف نہ ہوتا۔ بلکہ اس کا علم مطلوب ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لِيَدَّبَّرُوٓا اٰيٰتِهٖ (یعنی قرآن کی آیت میں غور و فکر کرو) یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے بر سر منبر تَخَوُّفٍ کے معنی پوچھے جو درج ذیل آیت میں مذکور ہے: ۔

اَوْ يَاْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ۔ (۱۶/۴۷) یا ان کو گھٹا گھٹا کر ہلاک کرنے کی صورت میں پکڑے۔

تو قبیلہ بنو ہذیل کے ایک آدمی نے جواب میں کہا کہ ہماری لغت میں تخوّف کا لفظ تَنَقُّص (آہستہ آہستہ گھٹاتے جانا) کے معنی میں آتا ہے۔ پھر ثبوت کے طور پر یہ شعر پڑھا۔

تَخَوَّفَ الرَّحلُ منها تامكاً قَرِدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَن

پالان کی رگڑ نے اس کی آہستہ آہستہ لوہان کی ورم گھٹی جیسے کشتیوں کی ٹہنیاں (نیچے سے پانی کے تھپیڑے) ...

اور اوپرے استعمال کی وجہ سے کمزور پڑ جاتی ہیں۔

توحضرت عمرؓ کہنے لگے۔ جاہلیت کے اشعار یاد رکھو کیونکہ اس میں تمہاری کتاب (قران کریم) کی تفسیر ہے۔

اور جب لوگوں کی مجالس میں۔

وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا فَالْعٰصِفٰتِ عَصْفًا (۷۷/۱-۲) — ان ہواؤں کی قسم جو دھیمے دھیمے چلتی ہیں پھر زور پکڑ کر جھکڑ بن جاتی ہیں۔

کے معنی کے سوال پر عام لوگوں میں تشویش پیدا ہوئی جب کہ اس پر کوئی عمل بھی مبنی نہ تھا توحضرت عمرؓ نے حضرت ضبیعؓ کو ڈانٹ پلا دی اور یہ قصہ مشہور ہے۔

رہا درج ذیل آیت:۔

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا (۵۰/۶) — کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نظر نہیں دوڑائی کہ ہم نے اسے کیونکہ بنایا اور اسے زینت بخشی۔

کی علم ہیئت سے تفسیر کرنے کا مسئلہ، جس پر کسی عمل کا مدار نہیں تو یہ تفسیر مناسب نہیں کیونکہ ایسی تفسیر عرب نہیں جانتے تھے حالانکہ قرآن انہی کی زبان اور انہی کی توجیہات کے مطابق اترا ہے۔ اس معنی کی شرح انشاء اللہ "کتاب المقاصد" میں پیش کی جائیگی۔

یہی بات ہر اس علم کے متعلق ہے جیسے شریعت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے حالانکہ نہ وہ عمل کا فائدہ دیتا ہے نہ ہی اسے اہل عرب جانتے تھے۔ علوم طبیعی اور دیگر علوم والوں نے اپنے علوم کا منبع آیات قرآنی اور احادیث نبوی قرار دینے میں بہت تکلف سے کام لیا ہے۔ جیسے حساب دان قرآن کی آیت فَسْئَلِ الْعَآدِّيْنَ (پس گنتی جاننے والوں سے پوچھ لیجئے) سے استدلال کرتے ہیں اور اہل ہندسہ اس آیت سے۔

اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا (۱۳/۱۷) — اللہ تعالٰی نے آسمان سے پانی اتارا تو ندی نالے اپنی گنجائش کے مطابق بہنے لگے۔

اور نجومی۔

اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ۔ (۵۵/۵) — (سورج اور چاند ایک مقررہ حساب کے تحت چل رہے ہیں)

سے اور منطقی حضرات اس مسئلہ میں کہ کلیہ سالبہ، جزئیہ موجبہ کا نقیض ہوتا ہے۔ قرآن کی درج ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ؟ (۶/۹۱)

جب انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔ آپ انہیں کہہ دیجئے کہ پھر یہ کتاب کس نے نازل کی ہے؟

اور جملہ حملیہ اور شرطیہ کی بعض اقسام کا دوسری آیتوں سے استدلال کرتے ہیں۔ اور رمل والے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: اَوْ اَثٰرَۃٍ مِّنْ عِلْمٍ (۴۶/۴) (یا کوئی علم جو منقول چلا آرہا ہو) سے اور رسول اللہؐ کے اس قول کَانَ نَبِیٌّ یَخُطُّ فِی الرَّمْلِ[1] (ایک نبی تھے جو ریت پر لکیریں کھینچتے تھے) سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوسری آیات ہیں جو کتابوں میں لکھی ہوئی ہیں۔ اور ایسی تمام تحریر شدہ[2] دلیلوں سے یہ طے کر لیا جاتا ہے کہ ان سے مقصود فی الواقعہ وہی کچھ ہے جو اوپر گزر چکا۔

چوتھے اعتراض کا جواب

انہی مندرجہ بالا تصریحات سے چوتھے سوال کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے اور یہ آیت:

اَوَلَمْ یَنْظُرُوْا فِیْ مَلَکُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ (۷/۱۸۵)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین میں نگاہ نہیں دوڑائی اور ان چیزوں میں بھی جو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمائی ہیں۔

---

[1] انبیاء کرام میں سے ایک نبی ریت پر خط کھینچا کرتے تھے۔ تو جس کا خط ان کے خط کے موافق ہو جاتا وہ صحیح ہو جاتا۔ اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے معاویہ بن الحکم سے روایت کیا۔ کہا گیا ہے کہ یہ نبی ادریسؑ یا دانیالؑ یا خالد بن سنانؑ تھے۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی فصل "انواع مدارک الغیب" میں اس کی شرح لکھی ہے۔

[2] یعنی جو کچھ بھی ان کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔ وہ اسے قطعی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ فی الواقعہ ان آیات سے وہی کچھ مقصود ہے۔ جس پر یہ حضرات دلیل لاتے ہیں۔ حالانکہ یہ محض تکلفات ہیں۔ عربی زبان اور اس کا انداز بیان ان کے ایسے تکلفات کا ساتھ نہیں دیتا۔

عبرت حاصل کرنے کی بنا پر علوم فلسفہ میں داخل نہیں۔ جن کا نہ تو اہل عرب میں دستور[1] تھا اور نہ ہی یہ علوم امی لوگوں کے لائق ہیں جن میں نبی اُمّی صلی اللہ علیہ وسلم کو آسان اور وسعت والا دین دے کر بھیجا گیا تھا۔ اور فلسفہ کے حصول کو اگر جائز فرض کیا جائے جس کی تحصیل مشکل، راستہ کٹھن اور دیر سے سمجھ میں آنے والی چیز ہے، تو بھی کتاب اللہ اور دلائل توحید معلوم کرنے کے لئے اس کے سیکھنے کا حکم دینا مناسب نہیں بالخصوص ان اہل عرب کے لئے جو خالص ان پڑھ ماحول میں پلے بڑھے تھے۔ اور یہ ہو بھی کیونکر سکتا ہے جبکہ اہل شریعت نے اس علم کی مذمت بھی کی ہے اور اس کی بُرائی سے متنبہ بھی کیا ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کی ابتداء میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر درست بات یہی رہ جاتی ہے کہ "ہر وہ علم جس پر عمل کا مدار نہ ہو، شرعی نکتہ نگاہ سے مطلوب نہیں ہو سکتا۔

البتہ ایسے علوم جن پر مطلوب موقوف ہو (یعنی عمل کرنے کے لئے انہیں سمجھنے اور جاننے کی ضرورت ہو) جیسے لغت کے الفاظ یا علم النحو یا علم التفسیر وغیرہ تو ان کے سیکھنے میں کوئی

---

[1] جب ہم اس صحیح حدیث کو دیکھتے ہیں کہ: "اگر ایک آیت بھی تمہیں معلوم ہو تو میری طرف سے اسے دوسروں تک پہنچا دو۔ کیونکہ بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ سننے والا سنانے والے سے یادداشت میں اہل تر ہوتا ہے"۔ اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ قرآن تمام لوگوں کے لئے ہے اور اس سے عہد اوّل کا کوئی مخصوص عرب گروہ ہی مخاطب نہیں۔ بلکہ یہ عہد اول کے تمام عرب کے لئے بھی ہے اور غیر عرب کے لئے بھی ایک جیسا مخاطب ہے تو ہمارے لئے ممکن نہیں رہتا کہ قرآن، اس کے علوم، اس کے اسرار و اشارات سے اسی جگہ رک جائیں جہاں مصنف ہمیں روکنا چاہتے ہیں۔

اور ہم اس معاملہ میں مصنف کے ہم خیال کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ ثابت ہو چکا یہ چیزیں فی الواقعہ مددگار ہیں۔ اور غیر اعتدال ہی ہیں ہے۔ تو ایسی چیز جس کی نہ لغت تائید کرے اور نہ ہی وہ مقاصد شرعیہ میں شامل ہو سکتی ہو تو اس کے ساتھ فی الواقعہ ایسا ہی معاملہ چاہیئے جیسا کہ مؤلف چاہتے ہیں مگر جہاں نہ تو لغت حائل ہو اور وہ چیز مقاصد شریعت میں بھی داخل ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ قرآن کریم کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے۔ جیسا کہ کائنات میں خدا خوفی، عبرت حاصل کرنے، ایمان کو مضبوط بنانے، فہم کے اضافہ اور بصیرت کے لئے غور و فکر کرنا وغیرہ ذالک۔

اشکال نہیں کیونکہ جس علم پر مطلوب کا انحصار ہو اس کا سیکھنا بھی، خواہ عقلاً ہو یا فرعاً، مطلوب ہی ہوتا ہے جیساکہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

یہاں ایک اور بات کی طرف توجہ مبذول کرنا بھی ضروری ہے اور وہ ہے چھٹا مقدمہ۔

چھٹا مقدمہ

یہ ہے کہ جس چیز پر مطلوب کے سمجھنے کا انحصار ہو تو اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ تقریبی ہے جو عام لوگوں کے حسب حال ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ وہ ہے جو عام لوگوں کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔ اگرچہ بغرض تحقیق[1] اسے ایک طریقہ فرض کر لیا گیا ہے۔

حقیقتاً پہلا طریقہ ہی مطلوب ہے جیساکہ اس پر آگاہ کر دیا گیا ہے جیسے اگر مَلَک (فرشتہ) کے معنی سمجھنے کی ضرورت ہو تو کہا جائے گا کہ "وہ اللہ کی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے جو اللہ کے حکم سے (کائنات میں) تصرف کرتی ہے۔ یا اگر "انسان" کے معنی سمجھنے کی ضرورت ہو تو کہا جائے گا کہ تو خود بھی اس جنس سے ہے۔" یا تخوف کے معنی کے متعلق کہا جائے گا کہ وہ تَنَقُّص (آہستہ آہستہ کم ہو ہو کر ختم ہو جانا)، یا کوکب (ستارہ) کے معنی کے متعلق کہا جائے گا کہ "وہ چیز جسے ہم رات کو مشاہدہ کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس طریق سے خطاب کا تقریبی مفہوم حاصل ہوتا ہے جس سے کسی حکم کی بجا آوری ممکن ہو جاتی ہے۔

شریعت میں سب کچھ اس طریق پر بیان ہوا ہے جیساکہ رسول اللہ ؐ نے فرمایا۔ تکبر کی تعریف یوں بیان فرمائی:۔

اَلْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ[2] تکبر سے مراد حق بات سے انکار اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے۔

تو گویا آپؐ نے تکبر کی تعریف ایسے لوازمات سے کی جو ہر ایک کے لئے ظاہر ہیں۔ اسی طرح قرآن اور حدیث کے الفاظ کی تفسیر ایسے مترادف الفاظ سے کی جاتی ہے جو فہم کے لحاظ سے زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ نیز آپؐ نے نماز اور حج کی اپنے عمل سے وضاحت پیش کی اور آپ کا کلام ایسا تھا جو عام لوگوں

---

[1] نیز اس کا تحقیقی ہونا بھی متنازعہ فیہ امر ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتوں تک پہنچنا بہت دشوار ہے اس لئے مؤلف کتاب ہذا نے [illegible] فرض کیا۔

[2] اسے مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

کے مناسب تھا اور شریعت کے تمام امور کی یہی کیفیت ہے اور اہل عرب کی عادت بھی یہی تھی شریعت عربی زبان میں ہے اور چونکہ امت ان پڑھ تھی لہذا اس کا بیان بھی ایسا ہی مناسب تھا جو ان پڑھ لوگوں کے حسب حال ہو۔ اور الحمد للہ کہ یہ بات "کتاب المقاصد" میں بڑی وضاحت سے پیش کر دی گئی ہے۔ گویا شریعت میں الفاظ کے معانی کے جو تصورات مستعمل ہیں، مترادف الفاظ کا کام یہ ہے کہ انہیں قریب کر دیں۔ اور جو مترادف لفظ اصل لفظ کی جگہ لیگا اسے قریبی توضیح پیش کرنا چاہئیے۔

رہا دوسرا طریق، تو وہ عام لوگوں کے لیے ان کے فہم کی عدم مناسبت کی وجہ سے نامناسب ہے۔ اور شریعت میں ناقابل اعتبار ہے اس کے حصول کی راہیں بھی کٹھن ہیں۔ جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اور اللہ تعالیٰ نے دین میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ اگر لفظ مَلَک (فرشتہ) کے معنی پوچھے جائیں تو ایسے الفاظ سے جواب دیا جائے جو اصل لفظ سے زیادہ پیچیدہ ہوں جیسے "وہ ایک ایسی ماہیت ہے جو اپنی اصل کے لحاظ مادہ سے مجرد ہے" یا یوں کہہ دیا جائے کہ "وہ مکمل جوہر بسیط ہے جو سوچ سمجھ کر بولنے کی صلاحیت رکھتا ہے" یا انسان کے معنی یوں بیان کئے جائیں کہ "وہ ایک بولنے والا اور مرنے والا حیوان ہے" یا کوکب (ستارہ) کے معنی کے جواب میں کہا جائے کہ وہ "ایک کروی قسم کا بسیط جسم ہے جس کا طبعی مقام فلک ہے۔ وہ روشنی دیتا ہے، اپنے محور پر گھومتا ہے اور فلک میں شامل نہیں" یا مکان کی بابت پوچھا جائے تو کہا جائے کہ "وہ جسم حاوی کی اندرونی سطح ہے جو جسم محوی (گھیرا ہوا جسم) کی بیرونی سطح سے چھوتا ہے" اور اسی طرح دوسرے امور جنہیں اہل عرب نہیں جانتے تھے اور ایسے معانی تک مدت مدید صرف کئے بغیر رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بات تو معلوم ہے کہ شارع علیہ السلام کا مقصد ایسا ہرگز نہ تھا نہ ہی آپؐ نے امت کو اس کا مکلف بنایا تھا۔

نیز اشیاء کی ماہیت جاننے کی طلب دیوار پھاندنے کے مترادف ہے اور اہل فلسفہ نے اس کے کٹھن ہونے کا خود بھی اعتراف کیا ہے بلکہ بعض کے نزدیک یہ ایک امر محال ہے وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کی حقیقت کو پہچاننا ناممکنات سے ہے، کیونکہ جواہر کی کئی اقسام مجہول ہیں اور ان کی تعریف سلبی انداز میں کی جاتی ہے۔ پھر اگر ذاتی خاص[1] کی صفات کسی ایسی چیز میں بھی

---

[1] ذاتی خاص سے مراد اس کی ذیلی قسم ہے۔ اگر اس کا علم اس کے وجود ہی سے حاصل ہو بغیر اس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پائی جائیں جو اس ماہیت کے علاوہ کسی دوسری ماہیت میں ہو تو وہ خاص نہ رہے گا۔ اور اگر نہ پائی جائیں تو پھر یہ چیز محسوس نہ ہوگی لہٰذا مجہول رہے گی۔ پھر اگر خاص کی تعریف عام سے کر دی جائے تو یہ تعریف نہ ہوگی۔ اور اگر خاص کی تعریف خاص ہی سے کر دی جائے تو وہ پہلے والے خاص کی طرح ہو جائے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ امور محسوسہ کی طرف رجوع کیا جائے یا کسی دوسرے طریقہ سے تعریف کی جائے جو ظاہر ہو اس قسم کے امور سے ماہیات کی تعریف نہیں ہوا کرتی۔

یہ تو "جوہر" کا معاملہ تھا رہی "عرض" کی بات تو اس کی تعریف اس کے لوازمات سے کی جاتی ہے منطقی حضرات خود بھی ان لوازم کے بغیر عرض کی تعریف نہیں کر سکتے۔ علاوہ ازیں جواہر یا غیر جواہر کی ذاتیات کا جو ذکر کیا جاتا ہے تو اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی کہ ان ذاتیات کے علاوہ اور کوئی چیز ذاتی نہیں۔ اور معترض ایسا اعتراض کر سکتا ہے۔ اور تعریف کرنے والا یوں کہہ سکتا ہے کہ اگر کوئی اور وصف ہوتا تو مجھے اس کا بھی علم ہوتا، اس لیے کہ بہت سی صفات ایسی ہو سکتی ہیں جو ظاہر نہیں ہوتیں۔ اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ اگر کوئی اور ذاتی ہوتا تو اس کے بغیر ماہیت کا علم ہی نہ ہو سکتا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت کا علم صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب اس کی تمام ذاتیات کا علم ہو۔ پھر جب یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی بھی ذاتی موجود ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو سکا ہو تو معلوم ہوا کہ ماہیت کی معرفت میں شک بہرحال موجود رہتا ہے۔

پس یہ واضح ہو گیا کہ حدود کی تعریف اصحاب حدود یعنی منطقی حضرات کی شرائط کے مطابق بیان کرنا محال ہے اور ایسی چیزوں کو علوم شرعیہ میں سے قرار نہیں دیا جا سکتا جو شریعت کی بجا آوری میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ: اشیاء کی ماہیت کو حقیقی طور پر ان کا خالق ہی جانتا ہے اور انسان کی ان کو سمجھنے کے لیے تگ و دو تو محض اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے اور یہ سب کچھ تصورات ہی کا کھیل ہے۔

پچھلے صفحہ کا حاشیہ: کی ماہیت کے جس کے لیے وہ ذیلی قسم بنائی گئی تھی تو وہ خاص نہ رہے گی اور اگر وہ صفت اس ذیلی قسم کے علاوہ دوسری چیزوں میں نہ پائی جائے تو وہ مجہول ہوگی۔ اگر ہم کسی چیز کی تعریف اس طرح کریں جو اسے خاص نہ کرے تو اس کی تعریف نہ ہوگی اور اگر ہم اس کی تعریف خاص ہی سے کریں تو پہلے والے خاص کی طرح ہو جائے گی اور یہ سلسلہ یونہی چلتا رہے گا۔ لہٰذا ذاتی خاص کی قسم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا جو حس کے سامنے ظاہر ہو اور یہ بات نادرالحصول ہے۔

رہی تصدیق کی بات جو عام لوگوں کے حسبِ حال ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ دلیل کے مقدمات بدیہی ہوں (یعنی ان میں غور و فکر کی ضرورت نہ ہو) یا بدیہی ہونے کے قریب ہوں. جیسا کہ اللہ کی توفیق اور مدد سے اس کتاب کے آخر میں وضاحت پیش کر دی جائے گی. جب ایسی صورت ہو تو یہی وہ تصدیق ہے جو شریعت میں مطلوب ہے اور قرآن کریم نے ایسی ہی تصدیقات پر تنبیہ فرمائی ہے جیسے ارشاد باری ہے:

اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ۔ (۱۶/۱۷) — بھلا جو شخص پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہو سکتا ہے جو کچھ بھی پیدا نہ کر سکے۔

نیز فرمایا:

قُلْ یُحْیِیْہَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَھَآ اَوَّلَ مَرَّۃٍ۔ (۳۶/۷۹) — آپ کہہ دیجیے انہیں وہی ذات زندہ کرے گی جس نے پہلی بار انہیں پیدا کیا۔

نیز فرمایا:

اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ ثُمَّ رَزَقَکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیْکُمْ ھَلْ مِنْ شُرَکَآئِکُمْ مَّنْ یَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِکُمْ مِّنْ شَیْءٍ۔ (۳۰/۴۰) — اللہ تو وہ ہے جس نے تمہیں پیدا کیا. پھر تمہیں رزق دیا پھر تمہیں مارے گا پھر زندہ بھی کرے گا بتلاؤ تمہارے شریکوں میں بھی کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کوئی ایک کام بھی کر سکے۔

اور فرمایا:

لَوْ کَانَ فِیْہِمَآ اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا۔ (۲۱/۲۲) — اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا کوئی اور معبود ہوتا. تو دونوں درہم برہم ہو جاتے۔

اور فرمایا:

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ءَ اَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَہٗٓ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ (۵۶/۵۸-۵۹) — بھلا دیکھو جو منی تم ٹپکاتے ہو اس سے ذی حیات بچہ تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں؟

اور یہ اس صورت میں ہے کہ تصدیق کے سلسلے میں دلیل کی ضرورت ہو. ورنہ محض حکم بیان کر دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ سلف صالحین نے اسی سادہ انداز سے اپنے موافقین اور مخالفین کے سامنے شریعت کو پیش کیا. اور جس شخص نے بھی شرعی احکام کے اثبات کے سلسلہ میں ان کے استدلال پر غور کیا ہے اسے معلوم ہو جائے گا کہ انہوں نے آسان ترین اور طالبوں کی عقلوں کے قریب ترین راہ اختیار کی تھی جو ترتیب و تالیف[1] کے تکلفات

---

[1] جیسے منطقی قیاسات

سے مبرا تھی۔ وہ لوگ جو کچھ منہ پر آتا کہہ دیتے تھے اور اس بات کی قطعاً پرواہ نہ کرتے تھے کہ یہ کلام ترتیب میں کیسے واقع ہوا ہے۔ جب ماخذ قریبی ہو تو مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر ان کے کلام میں کہیں متقدمین کا سا نظم پایا[1] جائے تو یہ اتفاقی بات ہے۔ کیونکہ وہ مقصود تک پہنچنا چاہتے تھے۔ متقدمین کی پیروی ان کا مقصود نہ تھا۔

گویا جب کوئی طریق مرکب یا غیر مرکب قیاسات پر مترتب ہو تو وہ شرعی نہیں ہو سکتا۔ یا اس میں مطلوب تک پہنچنے میں عقل کے لئے کچھ رکاوٹ ہو۔ اور آپ ایسا قیاس نہ قرآن میں پائیں گے۔ نہ سنت میں اور نہ ہی سلف صالحین کے کلام میں کیونکہ ایسا قیاس تو مقصد تک پہنچنے سے پیشتر ہی عقل کو پریشان کر دیتا ہے۔ اور یہ چیز طریقہ تعلیم کے خلاف ہے۔ شرعی احکام عموماً فوری[2] قسم کے ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کا انداز بھی ایسا ہونا چاہیئے جو فوراً سمجھا جا سکے۔ پس اگر دلیل میں غور و فکر دیر طلب ہو تو یہ بات مطالب شرعیہ کی نقیض ہے۔ لہٰذا ایسی دلیل نادرست ہوگی۔ علاوہ ازیں (ہر شخص کے) ادراکات ایک طرز کے نہیں ہوتے، نہ ہی تمام معاملات میں مساوی یا نہ چلتے ہیں ماسوائے بدیہیات کے یا ان امور کے جو ان کے قریب[3] قریب ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں کچھ نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر دلائل کو طریقہ جمہور کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر وضع کیا جائے گا تو مطلب کا سمجھنا دشوار ہو جائے گا۔ اور تکلیف خاص ہو جائے گی عام (لوگوں پر لاگو ہونے والی) نہ رہے گی۔ یا پھر یہ تکلیف مالا لطاق (ناقابلِ برداشت) ہوگی۔ یا اس میں تنگی ہو گی۔ اور شریعت ان دونوں نقائص سے مبرا ہے۔ اس موضوع پر مزید بحث "کتاب المقاصد" میں آ رہی ہے۔

---

[1] یعنی کبھی وہ قیاسی نظم کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ متقدمین نے دلائل کی ترکیب میں فلاسفہ کی پیروی کا ارادہ کیا تھا بلکہ ان کا ارادہ تو فقط مقصود تک پہنچنا تھا پھر اتفاق سے اس فلسفیانہ طریق کار سے مشابہت ہو گئی جیسے عنقریب اس حدیث کل مسکو خمر و کل خمر حرام کا ذکر آئے گا۔ اور ایسے واقعات بھی نادر ہیں۔ جیسا کہ کتاب میں اس مسئلہ کے آخر میں آئے گا۔

[2] یعنی جن کا حصول فوری بلا تاخیر مطلوب ہوتا ہے۔ ایسی تاخیر جو منطقی طریق استدلال اور اس کے نظام مناقضات، معارضات اور نقوض الاحمالیہ میں غور و فکر کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ اس میں طویل مدت صرف ہو جانے کے باوجود دلی اطمینان نصیب نہیں ہوتا۔ مزید براں بہت سے روزانہ شرعی مطالب بھی سرانجام نہیں پا سکتے۔

[3] یعنی ضروریات اور ان کے قریبی اشیاء کے علاوہ۔ دوسری چیزیں۔

ساتواں مقدمہ

شارع علیہ السلام کا پورے علم شرعی سے مقصود محض یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور بندگی کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس کی دوسری کوئی توجیہ نہیں۔ پھر اگر کوئی دوسرا پہلو نکل آئے تو وہ ذیلی اور مقصد ثانی کے طور پر ہوگا حقیقی اور پہلا مقصد نہ ہوگا۔ اور اس کی دلیل درج ذیل امور ہیں۔

۱۔ جیسا کہ اس مسئلہ سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ہر وہ علم جو عمل[۱] کا فائدہ نہ دے، شرعاً اس کے مستحسن ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ ہاں اگر اس میں کوئی دوسری شرعی غرض ہو تو اس صورت میں وہ شرعاً مستحسن قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ شرعاً مستحسن ہو تو اس پر پہلے لوگوں[۲] یعنی صحابہ اور تابعین نے بحث بھی کی ہوگی۔ اور بحث کا مفقود ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مستحسن نہیں۔

۲۔ شرع محض فرمانبردار بنانے کے لئے آئی ہے، انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد بھی یہی ہے۔ جیسا کہ ارشاداتِ باری ہیں:۔

---

[۱] یہ بات نظری صرفی فلسفہ سے متعلق ہے اور جو عملی فلسفہ ہے جیسے ہندسہ، کیمیا، طب، بجلی وغیرہ تو یہ اس میں داخل نہیں اور ان کا قصد کرنا درست ہے، کیونکہ یہ ایسے علوم ہیں جن پر ضروریات اور حاجیات میں شرع کے مقاصد کی حفاظت کا انحصار ہے اور مصالح مرسلہ بھی اسی ذیل میں آجاتے ہیں۔ اور یہ بھی اللہ کی فرمانبرداری کا ایک وسیلہ ہیں۔ کیونکہ فرمانبرداری سے مراد اپنا اور آخرت کے معاملات میں کسی شخص کا وہ تصرف ہے جو اس کے مالک کے احکام کا مقتضی ہو تا کہ اس سے دنیا و آخرت دونوں میں اصلاح کی صورت قائم ہو۔ یہ تصرف انسان کی اپنی خواہش کے مطابق نہ ہونا چاہیئے۔

[۲] ممنوع۔ کتنے ہی شرعی علوم ہیں۔ جن پر متقدمین نے بحث نہیں کی۔ کیونکہ انہیں ایسی ضرورت ہی پیش نہیں آئی۔ ہمارے نزدیک ان میں سے زیادہ قابل ذکر علم الاصول ہے جس کے مسائل کے اصول مقرر کرنے کی ابتدا عہد صحابہ و تابعین میں نہیں ہوئی تھی۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ (۴/۱)

اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو۔

الٓرٰ كِتٰبٌ أُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّا اللّٰهَ . . .

(الآیات ۱۱/۱)

الرا۔ اس کتاب کی آیات کو مستحکم بنایا گیا ہے پھر حکیم و خبیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی تفصیل بھی بیان کر دی گئی ہے۔ کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا.....

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ۔

(الآیات ۱۴/۱)

اس کتاب کو ہم نے آپؐ پر اس لئے اتارا ہے کہ آپؐ لوگوں کو اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائیں ان کے پروردگار کے حکم سے۔ غالب اور قابلِ تعریف اللہ تعالیٰ کے راستے کی طرف۔

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ۔ (الآیات ۲/۲)

یہ کتاب ہے جس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ (۶/۱)

تمام تر تعریف کے قابل صرف وہ اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اور اندھیروں اور روشنی کو بنایا۔ پھر بھی کافر لوگ دوسری چیزوں کو اللہ کے برابر ٹھہراتے ہیں۔

یعنی عبادت میں اس کے غیر کو برابر کرتے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس پر ان کی مذمت کی اور فرمایا:

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (۴/۲۴)

اللہ تعالیٰ کی بھی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی۔

لِيُنْذِرَ بَاْسًا شَدِيْدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ (۱۸/۲)

تاکہ لوگوں کو عذاب سخت سے جو اللہ کی طرف سے آنے والا ہے ڈرائے اور ان مومنوں کو جو نیک اعمال بجالاتے ہیں۔ خوشخبری سنائے۔

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ

(اے پیغمبر!) آپؐ سے پہلے ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس کی طرف یہی وحی کی کہ میرے

لَآ اِلٰـهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ۔ (۲۱/۲۵) — سوا کوئی معبود نہیں۔ لہٰذا میری ہی عبادت کرو۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ ۝ اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ۔ (الآیات ۳۹/۲) — (اے پیغمبر!) ہم نے یہ کتاب آپ کی طرف سچائی کے ساتھ نازل کی ہے۔ لہٰذا خالصتہً اللہ ہی کی عبادت کرو۔ اور یاد رکھو کہ اللہ کے لئے خالص عبادت (ہی سزاوار) ہے۔

اور اسی طرح کی دوسری بے شمار آیات ہیں اور یہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان سے مقصود صرف اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام توحید کے دلائل لائے تاکہ وہ لوگوں کو حقیقی معبود کی طرف متوجہ کریں جو اکیلا ہے، پاک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ۔ (۴۷/۱۹) — جان لو کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی الٰہ نہیں اور اسی سے اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

نیز فرمایا:

فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَاَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ۔ (۱۱/۱۴) — تو جان لو کہ وہ (قرآن کریم) اللہ کے علم سے اُترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ تو کیا اسلام لاتے ہو؟

نیز فرمایا:

هُوَ الْحَيُّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ۔ (۴۰/۶۵) — وہ زندہ ہے (جسے موت نہیں) اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ اس کی عبادت کو خالص کرتے ہوئے صرف اسی کو پکارو۔

اور اسی طرح کے تمام مقامات پر کلمہ توحید کے متعلق صریح حکم آیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اکیلے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور عبادت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اسی چیز کو مقدم رکھا جائے۔ بلکہ توحید کے دلائل سے تو سارا قرآن بھرا پڑا ہے خواہ نصیحت کے رنگ میں ہو یا دلائل کے رنگ میں اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اللہ کی فرمانبرداری ہی علم کا اصل مقصد ہے۔ اور اس موضوع پر اتنی آیات ہیں جن کا شمار ممکن نہیں۔

۲. دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم کی روح عمل ہی ہے۔ ورنہ علم ایک مستعار اور غیر مفید چیز قرار پائے گی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ۔ (۳۵/۲۸)

اللہ سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں۔

اور فرمایا:

وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ۔ (۱۲/۶۸)

اور وہ (یعقوبؑ) صاحب علم تھے، کیونکہ ہم نے ان کو علم سکھایا تھا۔

حضرت قتادہ اس آیت میں علم کا معنیٰ ہی عمل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں یعنی لذو عمل لما علمنہ۔

نیز ارشاد باری ہے:-

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ

یا وہ شخص جو رات کے اوقات میں سجدہ کرتا اور کھڑے ہو کر عبادت کرتا اور یوم آخرت سے ڈرتا ہے۔

تا آنکہ فرمایا:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟ (۳۹/۹)

آپؐ کہہ دیجئے بھلا وہ شخص جو عالم ہیں ان جیسے ہو سکتے ہیں جو کچھ جانتے۔

نیز فرمایا:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ۔ (۲/۴۴)

تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو۔ مگر اپنے آپ کو بھول جاتے ہو۔ حالانکہ تم کتاب بھی پڑھتے ہو۔

اور درج ذیل آیت:-

فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ۔ (۲۶/۹۴)

تو وہ بھی اور دوسرے گمراہ لوگ بھی جہنم میں اوندھے منہ ڈالے جائیں گے۔

سے متعلق ابو جعفر محمد بن علی کہتے ہیں۔ وہ ایک قوم تھی جو زبان سے تو حق و عدل بیان کرتی لیکن عمل اس کے اُلٹ تھا۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ[1] کہتے ہیں کہ جہنم میں چکیاں ہوں

[1] یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ابو وائل سے اسامہؓ سے دوسرے الفاظ سے مذکور ہے۔ اس سلسلے میں تیسیر دوسرے حصہ کا باب الریا ملاحظہ فرمایئے

گی جو علمائے سُوء کو پیس ڈالیں گی۔ پھر ان کا دنیا میں کوئی واقف کار شخص اُن پر جھانکے گا اور کہے گا: تمہارا یہ انجام کیونکر ہُوا حالانکہ ہم تو آپ لوگوں سے ہی علم سیکھتے تھے؟ تو وہ جواب دیں گے: ہم تمہیں تو احکام کی بجا آوری کا حکم دیتے تھے لیکن خود اس کا خلاف کرتے تھے"۔[1] سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ "علم صرف اس لئے سیکھا جاتا ہے کہ اس سے اللہ کا ڈر پیدا ہو: دوسری باتوں پر علم کی فضیلت محض اس لئے ہے کہ اس سے اللہ کا ڈر پیدا ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"قیامت کے دن کوئی بھی شخص اپنی جگہ سے ہل نہ سکے گا جب تک کہ اس سے پانچ[2] باتوں کے متعلق سوال نہ کیا جائے"۔ پھر آپ نے بتلایا کہ ان میں سے ایک سوال یہ ہوگا کہ "اس نے اپنے علم کے مطابق عمل بھی کیا یا نہیں"؟

حضرت ابوالدرداء کہتے ہیں کہ "میں قیامت کے دن محض اس بات سے ڈرتا ہوں کہ مجھ سے سوال ہوگا کہ تو عالم تھا یا جاہل؟ تو میں کہوں گا کہ میں عالم تھا۔ قرآن کریم کی جملہ آیات میں سے کچھ تو کسی کام کا حکم دینے والی ہیں اور باقی تنبیہ کرنے والی ہیں۔ حکم دینے والی آیات مجھ سے پوچھیں گی۔ کیا تو نے بجا آوری کی؟ اور تنبیہ کرنے والی آیات پوچھیں گی۔ کیا تو نے تنبیہ کا اثر قبول کیا تھا؟ لہٰذا میں ایسے علم سے پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے اور اس دل سے بھی جو اللہ سے ڈرتا

---

[1] شیخ احمد ضیاء الدین نے اسے اپنی کتاب "راموز الحدیث" میں دیلمی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ سے ذکر کیا مگر اس نے اس میں ارحار کے بجائے ارحیۃ کہا ہے نیز العلماء کے بعد لفظ سوء کا ذکر نہیں۔ بخاری میں اس حدیث کے مفہوم کا ترجمہ موجود ہے۔

[2] التیسیر میں ترمذی سے ان الفاظ سے لکالا یزدل قدما عبد یوم القیامۃ حتی یسئل عن اربع (یعنی پانچ کے بجائے چار باتوں کا ذکر ہے) اور ترمذی میں دو روایتیں ہیں۔ ایک میں پانچ باتوں کا ذکر ہے جسے ترمذی نے ضعیف کہا ہے اور اس میں وماذا عمل فیما علم اور دوسرے وعن علمہ فیما عمل ہے۔ اور دوسری حدیث کو ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔

ترمذی کی اس حدیث کے سلسلہ میں الترغیب والترہیب میں۔ اور بیہقی وغیرہ نے معاذ بن جبلؓ سے جو روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ماتزال قدما عبد یوم القیامۃ حتی یسئل عن اربع الی عن

تا: وعن علمہ ماذا عمل فیہ۔

نہیں اور اس نفس سے بھی جو سیر نہیں ہوتا اور اس دُعا سے بھی جو قبول نہیں ہوتی"!

اور حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث میں مذکور ہے کہ "قیامت کے دن تین آدمی سب سے پہلے جہنم میں ڈالے جائیں گے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک شخص وہ ہوگا جس نے خود علم سیکھا پھر دوسروں کو سکھلایا اور قرآن پڑھتا رہا۔ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اس شخص پر اپنی نعمتوں کا ذکر کریں گے جن کا وہ اعتراف کرے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ پوچھے گا: تونے دنیا میں کیا کارنامہ سرانجام دیا"؟ وہ کہے گا: "میں نے تیری رضا کے لئے علم سیکھا۔ پھر دوسروں کو سکھلایا اور قرآن پڑھتا پڑھاتا رہا"۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: "تو جھوٹ بول رہا ہے۔ تو تو یہ کام اس لئے کرتا رہا کہ تجھے قاری کہا جائے اور وہ تمہیں دنیا میں کہا جاتا رہا"۔ پھر حکم ہوگا کہ "اسے منہ کے بل کھینچتے ہوئے جہنم رسید کر دیا جائے"۔[1]

نیز آپؐ نے فرمایا: "قیامت کے دن سب لوگوں سے زیادہ عذاب اس عالم کو ہوگا۔ جسے اللہ نے اس کے علم[2] سے نفع حاصل کرنے کی توفیق نہ بخشی"! نیز روایت ہے کہ آپ بے نفع علم[3] سے پناہ مانگتے تھے۔ اور بعض داناؤں کا قول ہے، "جس شخص سے اللہ تعالیٰ نے علم چھپا دیا اسے اس کی بے علمی پر سزا دے گا۔ اور اس سے بھی زیادہ عذاب اس کو ہوگا جس پر علم پیش کیا گیا مگر اس نے منہ پھیر لیا۔ اور جسے اللہ نے علم کی طرف ہدایت دی مگر اس نے اس پر عمل نہ کیا"۔ اور معاذ بن جبلؓ کہتے ہیں "جو کچھ تم جاننا چاہتے ہو جانو مگر یہ جان لو کہ

---

[1] اسے احمد مسلم اور نسائی نے روایت کیا اور مشکوٰۃ المصابیح میں صحاح کے حوالے سے یہ پوری حدیث موجود ہے۔ اور تیسیر میں لفظی اختلاف ہے اور الفاظ یوں ہیں۔ اولئک الثلاثة اول خلق الله تسعر بهم النار یوم القیمة۔

[2] طبرانی نے اسے 'الاصغر' میں اور ابن عدی نے 'کامل' میں اور بیہقی نے 'شعب الایمان' میں اشد الناس عذاباً کے الفاظ سے روایت کیا۔ مناوی نے کہا کہ ترمذی وغیرہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور عراقی نے اپنی تخریج الاحادیث الاحیاء میں اسے ابو ہریرہؓ سے ضعیف اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

[3] زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دُعا فرمایا کرتے تھے: "اے اللہ! میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں ایسے علم سے جو نفع نہ دے، اور ایسے دل سے جو ڈرتا نہیں، اور ایسے نفس سے جو سیر نہیں ہوتا، اور ایسی دُعا سے جو قبول نہ ہو"۔ الترغیب والترہیب میں اسے مسلم، ترمذی اور نسائی حوالے سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

جب تک تم اپنے اس علم پر عمل نہ کرو گے۔ وہ علم تمہیں اللہ کے عذاب سے پناہ نہ دے سکے گا"۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (مرفوعاً) مروی ہے اور اس میں کچھ اضافہ ہے: بلاشبہ علماء کا عزم عمل کے ذریعہ اپنے علم کی حفاظت ہے اور محض روایت کر دینا تو بے وقوفوں کا کام ہے"۔ نیز حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے بھی موقوفاً مروی ہے۔ اور عبدالرحمن بن غنم کہتے ہیں:-

"مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دس اصحاب نے حدیث بیان کی جو کہتے تھے کہ ہم مسجد قبا میں درس دیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آکر فرمانے لگے، جو کچھ جاننا چاہتے ہو سیکھو مگر یاد رکھو۔ جب تک تم عمل نہ کرو گے وہ تمہیں اللہ کے عذاب سے بچا نہ سکے گا"۔[1]

ایک دفعہ ایک آدمی نے حضرت ابوالدرداء سے کوئی سوال کیا۔ آپ نے اس شخص سے کہا: جو کچھ تو پوچھتا ہے اس پر عمل بھی کرتا ہے؟" کہنے لگا "نہیں" آپ نے فرمایا: "تو پھر اپنے آپ پر اللہ کی حجت کو کیوں زیادہ کرتا ہے"۔ اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے کہا: لوگوں کے اعمال سے عبرت حاصل کرو۔ ان کے اقوال کا خیال نہ کرو۔ بیشک اللہ تعالیٰ کسی شخص کا کوئی قول نہ چھوڑے گا مگر اس پر اس کے عمل سے دلیل قائم کرے گا کہ آیا اس شخص کا عمل اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب۔ تو جب تم کسی سے کوئی اچھا قول سنو تو کہنے والے کا عمل دیکھنے کے لئے اسے کچھ مہلت دو۔ اگر اس کا قول اس کے عمل کے موافق ہو گیا تو زہے قسمت"۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "سب لوگ باتیں تو اچھی کرتے ہیں۔ پھر جس شخص کا عمل اس کے قول کے موافق ہوا تو یہی شخص ہے جس نے اس کا لطف اٹھایا اور جس کا عمل اس کے قول کے مخالف ہوا تو اس نے اپنے آپ کو ملزم ٹھہرایا"۔

اور حضرت سفیان ثوری نے فرمایا: "علم حدیث کی تحصیل محض اس لئے ہے کہ اس

---

[1] اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں جن میں بعض الفاظ کا اختلاف ہے۔ پہلی ابن عدی اور خطیب نے سند ضعیف کے ساتھ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور دوسری ابوالحسن بن الاخرم نسائی نے (امالی) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ (عزیزی)

سے اللہ عزوجل کا ڈر پیدا ہوا اور یہی اس علم کی دوسرے علوم پر فضیلت ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو علم حدیث بھی دوسری تمام چیزوں کی طرح ہوتا۔"

اور حضرت مالک قاسم بن محمد کی سند سے روایت کرتے ہیں "میں نے لوگوں کو اس حال میں پایا ہے کہ انہیں محض اقوال پسند نہیں آتے انہیں تو صرف اعمال ہی پسند آتے ہیں۔"

اس موضوع پر دلائل اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔ اور ہر دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم منجملہ ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے اور شرعی نکتۂ نگاہ سے یہ مقصود بالذات چیز نہیں۔ بلکہ محض عمل کا وسیلہ ہے۔ اور جو کچھ علم کی فضیلت میں وارد ہوا ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس علم پر عمل بیرا بھی ہوا جائے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا جاتا ہے کہ شریعت میں علم کی فضیلت ایک مسلّم امر ہے۔ اور علماء کا درجہ تو شہداء سے بھی بڑھ کر ہے۔ علماء ہی انبیاء کے وارث ہیں سو ان کا مرتبہ انبیاء کے مرتبہ سے جا ملتا ہے۔ پھر جب یہ صورت ہے اور علم کی فضیلت کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کی فضیلت مقصود بالذات ہے، عمل کے ساتھ مقید نہیں تو پھر اس بات کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے کہ علم کی فضیلت مقصود بالذات نہیں اور یہ محض ایک وسیلہ ہے؟ پھر اگر اسے وسیلہ ہی قرار دیا جائے تو یہ وسیلہ بھی مقصود بالذات ہونا چاہیئے۔ جیساکہ ایمان، جو عبادات کی صحت کے لئے شرط ہے اور عبادات کی مقبولیت کا وسیلہ ہے، اس کے باوجود وہ مقصود بالذات چیز ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم کی فضیلت مطلقاً نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے وسیلہ سے ہے۔ جیساکہ ابھی ابھی ذکر کیا جا چکا۔ اگر یہ بات نہ ہو تو دلائل متعارض ہو جاتے ہیں اور آیات و احادیث اور سلف صالحین کے اقوال میں ٹکراؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان میں مطابقت پیدا کی جائے اور جو کچھ ابھی ذکر ہوا وہ تو علم اور علماء کی فضیلت کے ذکر کی شرح ہے۔ البتہ ایمان کی بات بالکل الگ ہے کیونکہ ایمان فی نفسہٖ دل کے اعمال میں سے ایک عمل ہے اور وہ عمل تصدیق ہے جو علم سے بڑھتی رہتی ہے۔ اور عمل بھی بعض دفعہ ایک دوسرے کا وسیلہ بن جاتے ہیں۔ اگرچہ صحیح بات یہی ہے کہ مقصود بالذات ہوتے ہیں۔ رہا علم کا معاملہ تو یہ ایک وسیلہ ہے جس کا بلند تر درجہ العلم باللہ ہے۔ اور العلم باللہ جاننے والے کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہو سکتی تا آنکہ وہ العلم باللہ کے تقاضوں کی تصدیق نہ کرے اور وہ "ایمان باللہ

ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس میں تو ٹکراؤ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ العلم باللہ کو تکذیب کے ساتھ درست قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکذیب کے ساتھ بھی علم کا حصول ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کے متعلق فرمایا:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ - (۲۷/۱۴)

اور انہوں نے انکار کر دیا۔ حالانکہ ان کے دل اس کا یقین کر چکے تھے۔

نیز فرمایا:

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ - (۲/۱۴۶)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی۔ وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو۔ پھر بھی ان میں سے ایک فریق حق بات کو دیدہ دانستہ چھپا جاتا ہے۔

نیز فرمایا:

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ اَلَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ۔ (۶/۲)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو۔ جن لوگوں نے اپنی جانوں کو گھاٹے میں ڈالا۔ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے بتلایا ہے کہ کفار پر رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی معرفت ثابت ہو چکی تھی۔ ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت کر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے تو معلوم ہُوا کہ ایمان اور چیز ہے اور علم اور چیز جیسا کہ جہل کفر سے مغائر ہے۔

ہاں ایک صورت میں علم بلا عمل کی فضیلت تسلیم کی جا سکتی ہے اور وہ ہے فروع شریعت اور حکم کی بجا آوری میں اتفاقی طور پر پیش آ جانے والے عوارض کا علم، جب تسلیم کر لیا جائے کہ وہ خارج میں واقع نہیں ہوئے۔ تو ایسی صورت میں ان باتوں کا علم پسندیدہ ہے اور ایسا علم رکھنے والا مرجع عام وعلماء ہو گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہو گا جبکہ ان چیزوں کا اپنے مقام پر ہونے سے نفع حاصل ہونے کا گمان ہو۔ اندریں صورت یہ وسیلہ ہی شمار ہو گا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے نماز کے لئے طہارت کا حصول فضیلت کی بات ہے اگرچہ طہارت کے

بعد کسی نماز کا وقت نہ ہو یا نماز کا وقت تو آجائے مگر کسی عذر کی بنا پر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو۔ اب اگر یہ فرض لیا جائے کہ طہارت کنندہ کا نماز پڑھنے کا ارادہ ہی نہ تھا تو اسے طہارت کا کچھ ثواب نہ ہوگا۔ اسی طرح جس علم سے عمل کا ارادہ ہی نہ ہو۔ اس علم کا کچھ فائدہ نہیں۔ اور ہم بہت سے یہود و نصاریٰ کو دیکھتے یا ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ دینِ اسلام کو پہچانتے اور اس کے اصول و فروع کو جانتے ہیں، ان کے متعلق اہلِ اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ جب تک وہ کفر نہ چھوڑیں انہیں دینِ اسلام کے متعلق یہ علم کچھ فائدہ نہیں دے سکتا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی بھی علمِ شرعی بذاتہ مطلوب چیز نہیں۔ مطلوب چیز عمل ہے۔ جس کے لئے علم کو بطورِ وسیلہ استعمال کیا جاتا ہے۔

فصل:

علم کی فضیلت سے مطلقاً تو کوئی جاہل ہی انکار کرے گا۔ البتہ علم کا مقصد یا تو اصلی ہوگا یا ذیلی۔

مقصدِ اصلی کا تو ذکر ہو چکا۔ اور علم کا مقصدِ تابع وہ ہے جسے جمہوریوں بیان کرتے ہیں کہ صاحبِ علم شریف ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ایسا نہ ہو اور جاہل کمینہ ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے شریف ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کا کلام اشعار اور خوش کلامیوں میں استعمال ہوتا ہو۔ خلقت پر اس کا علم چلتا ہو اور اس کے تمام پیرؤوں پر اس کی تعظیم واجب ہو۔ اور وہ اسے نبی کا قائم مقام سمجھتے ہوں کیونکہ علماء ہی انبیاء کے وارث ہوتے ہیں اور بیشک علم حسن بھی ہے اور دولت بھی اور ایک ایسا رتبہ ہے جس کا کوئی رتبہ مقابلہ نہیں کرسکتا اور اہلِ علم ہمیشہ زندہ رہتے ہیں ... اس دنیا میں وہ محمودہ صفات، بہترین یادداشتوں اور بلند مراتب سے بالآخر فیض یاب ہو کر ابدی زندگی حاصل کر لیتے ہیں۔ حالانکہ شرعاً یہ چیزیں علم سے مقصود نہیں ہیں۔ جیسا کہ عبادت اور یکسوئی سے اللہ کی طرف متوجہ ہونے سے بھی یہ باتیں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ خواہ ایسے عابد اور ضعیف مسلمان کو یہ سب چیزیں حاصل ہو جائیں۔

پھر یہ بھی دیکھئے کہ اشیاء کا علم حاصل کرنے میں ایک ایسی مثالی لذت ہوتی ہے جو علوم

شدہ اشیاء پر قابو اور برتری پالینے کی قسم سے ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ برتری کی محبت ہر شخص کے دل میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اور یہ علم کا ایک خاص فائدہ ہے جس کی دلیل تجربہ اور حقائق کا مشاہدہ ہے۔ لہٰذا علم کبھی محض خوش ذوقی اور گفتگو میں مزاح پیدا کرنے کے لئے بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ اور فی الواقع عقلی علوم میں ایسی گنجائش ہے۔ ایسے علوم کی وسیع حدود کے اندر غور و فکر کرنے سے بھی یہ لذت حاصل ہوتی ہے اور مستعمل طریق پر معلوم چیزوں سے مجہول چیز کے لئے استنباط کرنے سے بھی۔

تاہم یہ بات یاد رکھئے کہ ان ذیلی مقاصد میں سے کچھ تو اصلی مقصد کے معاون و مددگار ہوتے ہیں اور کچھ نہیں ہوتے۔ اب جو مقصد ہوگا، ابتداءً تو اس کے حصول کا ارادہ درست ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ نے قابل تعریف باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا؛

وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا۔ (۲۵/۷۴)

اور وہ لوگ جو کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں اپنی بیویوں اور اولاد کی طرف سے ٹھنڈک عطا کر اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔

اور بعض سلف صالحین سے یہ دعا بھی منقول ہے۔

اللّٰھم اجعلنی من ائمۃ المتقین — اے اللہ مجھے ائمہ متقین میں سے بنا دے۔

اور حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہا —— جب ابن عمرؓ کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ درخت جس کی مثال مؤمن سے دی گئی ہے وہ کھجور کا درخت ہے —— اگر تم یہ بات رسول اللہؐ کے سامنے کہہ دیتے تو مجھے یہ بات فلاں اور فلاں چیز سے بھی زیادہ مرغوب ہوتی (یعنی میں بہت خوش ہوتا) اور قرآن کریم میں ابراہیم علیہ السلام کی یہ دعا مذکور ہے:۔

وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ (۲۶/۸۴) اور پچھلے لوگوں میں میرا سچا ذکر جاری کر۔

یہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، جن کے متعلق آخرت میں بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہے، ابتداءً ایسے علوم کی طلب درست ہوتی ہے۔

اور اگر وہ علم اصلی مقصد کا معاون نہیں تو ابتداءً اس کا ارادہ کرنا نادرست ہوگا۔ جیسے نمود و نمائش کیلئے علم حاصل کرنا یا اس لئے کہ اس سے کم ؟؟ لوگوں سے بحث کی جائے یا اس سے علماء میں فخر و مباہات کیا جائے یا اس سے لوگوں کے دلوں کو مائل کرنے کی کوشش کی

جائے۔ یا اس سے دنیوی مفاد حاصل کرنے کی کوشش کی جائے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی باتوں میں سے جب کوئی بات طالب علم کے اندر نمودار ہونے لگتی ہے تو اس کی رغبت پڑھنے میں کم اور آگے بڑھنے میں زیادہ ہو جاتی ہے۔ معلوم شدہ احکام کی تعمیل اس پر گراں گزرنے لگتی ہے۔ وہ اپنے عجز و تقصیر کے اعتراف میں عار محسوس کرتا ہے، اپنی عقل کی حاکمیت پر راضی ہو جاتا ہے، اپنی جہالت سے قیاس کرتا ہے اور اس شخص کی طرح ہو جاتا ہے جس سے کچھ پوچھا جائے تو بغیر علم کے فتویٰ دیتا ہے۔ ایسا شخص خود بھی گمراہ ہوتا ہے۔ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مہربانی سے ہمیں ایسی باتوں سے محفوظ رکھے۔

اور حدیث میں ہے کہ تم اس لئے علم حاصل نہ کرو کہ اس سے علماء میں فخر و مباہات کرو، یا اس سے کم عقل لوگوں سے بحث کرو، یا اس سے مجالس پر چھا جانے کی کوشش کرو۔ جس شخص نے ایسا کام کیا وہ جہنم رسید ہو گیا۔[1]

نیز آپؐ نے فرمایا: جس کسی نے ایسا علم سیکھا جس سے اللہ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ مگر اس نے اسے دنیوی مفاد حاصل کرنے کے لئے سیکھا وہ قیامت[2] کے دن جنت کی خوشبو تک نہ پائے گا۔

اور ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ سے مخفی خواہش سے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس ارادہ سے علم سیکھے کہ لوگ اس پر ہجوم کریں[3]..... الخ

اور قرآن کریم میں ہے:-

---

[1] اسے ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے بالرشت روایت کیا (اس کے لفظ ولا تخبروا به المجالس ہیں) نیز اسے ابن ماجہ نے حذیفہ کی حدیث سے اصلاح روایت کیا (ترغیب)

[2] ترغیب والترہیب میں یہ روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ سے ہے اس میں غرض کے بجائے عرض (رَغ کے بجائے ع ہے، مطلب دونوں کا تقریبا ایک ہی ہے) ابن حبان اور حاکم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح اور بخاری مسلم کی شرط پر ہے۔

[3] اسے جامع صغیر میں روایت کیا دیلمی سے جس نے اپنی مسند الفردوس میں اسے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا احذروا الشهوة الخفية العالم يحب ان يجلس عليه عزیزی نے اسے ضعیف کہا اور مناوی نے کہا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابراہیم بن محمد الاسلمی متروک الحدیث ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ الْکِتٰبِ وَیَشْتَرُوْنَ بِہٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ مَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِھِمْ اِلَّا النَّارَ - (۲/۱۷۴)

جو لوگ اللہ کی طرف سے نازل شدہ کتاب کو چھپاتے اور اسے حقیر سی قیمت کے عوض بیچ ڈالتے ہیں - ایسے لوگ اپنے پیٹ میں آگ کی بھرتی کرتے ہیں -

علاوہ ازیں اس موضوع پر اور بھی بہت سے دلائل ہیں۔

آٹھواں مقدمہ

علم وہی ہے جو شرعاً قابلِ اعتبار ہو - یعنی وہ علم جو علی الاطلاق اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح کرتا ہو - ایسا علم عمل پر آمادہ کرتا ہے اور کسی حال میں بھی عالم کو اس کی ہوائے نفس کے حوالہ نہیں کرتا - بلکہ وہ عالم کو کرہاً وطوعاً اس کے قوانین کی پاسداری کرتے ہوئے علم کے اقتضاءات کا پابند بناتا ہے - اور اس جملہ کے معنی یہ ہیں کہ طلب وتحصیل کے لحاظ سے اہل علم کے درج ذیل تین مراتب ہیں -

پہلا مرتبہ وہ طلبہ جو ابھی تک علم کی تکمیل نہ کر پائے ہوں - ایسے طلبہ تقلید کے مرتبہ پر ہوتے ہیں - ایسے لوگ جب عملی میدان میں آتے ہیں تو وہ اتنا کچھ ہی کر سکتے ہیں جو ان کے علم کے مطابق یا ترغیب وترہیب کی انگیخت کی بنا پر وہ کر سکتے ہیں - پھر جوں جوں حقائق سے ان کے حاصل شدہ علم کی تصدیق ہوتی ہے تکلیف (پابندی احکام) کی گرانی وگرانباری کم ہوتی جاتی ہے - اس مقام پر ان کا علم ان کو عمل کا پابند بنانے کے لئے ناکافی ثابت ہوتا ہے ماسوائے بعض دوسرے خارجی امور کے جیسے زجر، قصاص، یا حدود وتعزیرات یا اسی قسم کے دوسرے امور انہیں عمل کا پابند بناتے ہیں اور ان امور پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں - اس مرتبہ والے لوگوں کے لئے مخلوقات میں جاری شدہ تجربہ ہی دلیل ہوتا ہے -

دوسرا مرتبہ ایسے طلبہ کا ہے جو شریعت کے براہین سے واقف ہوتے ہیں تقلید مجرد کی سطح سے بلند ہو کر بصیرت حاصل کرتے ہیں جس قدر کہ انہیں شریعت سے شہادت ملتی ہے اور جس کی عقل تصدیق کرتی ہے تاکہ اس سے عقل کو اطمینان

حاصل ہوا اور اس پر اعتماد کرے۔ اس کے باوجود ابھی تک وہ دلیل نفس کے بجائے عقل کی طرف منسوب شمار کی جاتی ہے۔ یعنی وہ انسان کا وصف ثابت نہیں بن سکتی۔ وہ صرف کسی چیزوں اور محفوظ کئے ہوئے علوم کی طرح ہوتی ہے۔ جس پر عقل فیصلہ دے سکتی ہے اور اس کے حصول میں اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک امانت کی طرح ہو جاتی ہے جب ایسے لوگ میدان عمل میں آتے ہیں تو پہلے مرتبہ والے لوگوں کی تصدیق محض کی وجہ سے جو تکلیف کی گرانی میں کمی واقع ہوئی تھی اس دوسرے مرتبہ والوں میں مزید کمی واقع ہو جاتی ہے۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نسبت ہی نہیں ہوتی۔ اس وقت انہیں کوئی مصدق دلیل بھی جھٹلا نہیں سکتی۔ پھر ایک تکذیب خفی بھی ہے اور وہ ہے ان کے حاصل کردہ علم کے خلاف عمل کیونکہ ان کا علم اس وقت تک ان کا وصف نہیں بنا ہوتا۔ بسا اوقات ایسے لوگوں کے اوصاف ثابتہ خواہشات و شہوات۔ جو تمام برانگیختہ کرنے والے جذبات سے زیادہ قوی ہیں۔ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا باہر سے کسی زائد امر کا محتاج ہونے کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اِلا یہ کہ ان کے حق کو وسعت دی جائے اور وہ محض حدود و تعزیرات تک محدود نہ رہیں۔ بلکہ ان میں دوسرے امور مثلاً عادات حسنہ اور ان کے حسب اہلیت مراتب کا مطالبہ اور ایسی ہی دوسری چیزیں بھی شامل ہوں۔ اس دوسرے مرتبہ پر بھی تجربہ سے ہی دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ اِلّا یہ کہ یہ دلیل پہلے مرتبہ والی دلیل سے ہلکی بھی ہو سکتی ہے۔

تیسرا مرتبہ ان لوگوں کا ہے۔ جن کا علم ان کے اوصاف ثابتہ کی طرح کا ایک وصف بن جاتا ہے۔ جیسا کہ معقولی علوم میں ابتداءً بدیہی امور اور بدیہی کے قریبی امور کو مسلمات میں شمار کیا جاتا ہے اور ان کے حصول کے طریقہ کو زیر بحث نہیں لایا جاتا کیونکہ بدیہی یا قریبی بدیہی امور میں ایسی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ یہی لوگ ہیں کہ جب حق ان پر واضح ہو جاتا ہے۔ پھر خواہشات ان کا کچھ نہیں بگاڑتیں۔ علم کسی وقت ان کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔ بلکہ وہ اپنے جبلی اوصاف اور بشری تقاضوں کے وقت بھی اسی حق ہی طرف رجوع کرتے ہیں۔

اور یہی مرتبہ زیر بحث ہے جس کی صحت پر بے شمار شرعی دلائل موجود ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا یَّحْذَرُ الْاٰخِرَۃَ وَیَرْجُوْا رَحْمَۃَ رَبِّہٖ (۳۹/۹)

یا وہ شخص جو رات کے اوقات میں سجدہ کرتا اور کھڑے ہو کر عبادت کرتا ہے۔ آخرت سے ڈرتا اور اپنے پروردگار کی رحمت کی امید رکھتا ہے۔

پھر فرمایا:

قُلْ ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ؛ (۳۹/۹)

(اے پیغمبر!) آپ کہہ دیجئے کہ کیا جاننے والا اور نہ جاننے والا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟

ان خوبیوں کو اللہ نے اہل علم کی طرف محض علم کی وجہ سے منسوب کیا ہے۔ اس کی دوسری کوئی وجہ نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتَابًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ تَقْشَعِرُّ مِنْہُ جُلُوْدُ الَّذِیْنَ یَخْشَوْنَ رَبَّھُمْ (۳۹/۲۳)

اللہ نے بہت اچھی باتیں نازل کی ہیں یعنی کتاب جسکی آیات آپس میں ملتی جلتی ہیں اور بار بار دہرائی جاتی ہیں۔ اس سے ان لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں۔

اور یہ تو ظاہر ہے کہ جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں وہ علماء ہی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا۔ (۳۵/۲۸)

اللہ سے تو اس کے بندوں میں وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں۔

نیز فرمایا:۔

وَاِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَی الرَّسُوْلِ تَرٰٓی اَعْیُنَھُمْ تَفِیْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ۔ (۵/۸۳)

اور جب وہ اس کتاب کو سنتے ہیں جو رسول کی طرف اتاری گئی ہے۔ تو آپ دیکھیں گے کہ ان کی آنکھیں آنسوؤں سے ڈبڈبا آئی ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔

اور جب جادوگروں نے، جو اپنے جادو کے علم میں راسخ تھے؛ اپنے علم سے بات معلوم کر لی کہ موسیٰ علیہ السلام جو چیز لائے ہیں وہی حق ہے، کوئی جادو یا جنتر منتر نہیں ہے تو وہ فوراً اطاعت اور ایمان کی طرف لپکے۔

انہیں فرعون کی وعید یا سزا کا خوف بھی اس بات سے باز نہ رکھ سکا۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ۔ (۲۹/۴۳) — اور لوگوں کے لئے ہم یہ مثالیں بیان کرتے ہیں جنہیں بس اہل علم ہی سمجھتے ہیں۔

گویا اللہ تعالیٰ نے سمجھنے کے کام کو علماء تک محدود کیا اور مثالیں بیان کرنے سے شارع علیہ السلام کا یہی مقصد ہے۔ نیز فرمایا:۔

اَفَمَنْ يَّعْلَمُ اَنَّمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ اَعْمٰى؟ (۱۳/۱۹) — کیا بھلا جو شخص یہ جانتا ہے کہ جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اتارا گیا ہے وہ حق ہے اسی شخص کی طرح ہے جو اس معاملہ میں اندھا ہے؟۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اہل علم کی صفت یوں بیان فرمائی:۔

اَلَّذِيْنَ يُوْفُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ... (۱۳/۲۰) — وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے عہد کو پورا کرتے ہیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے دوسرے اوصاف بھی بیان فرمائے۔ جن سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقتاً علماء ہی عامل ہوتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان —— اور ایمان بھی علم کے فوائد میں سے ایک فائدہ ہے —— کے متعلق فرمایا:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ —— اِلٰى اَنْ قَالَ —— اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا۔ (۸/۲) — مومن تو وہ لوگ ہیں کہ جب اللہ کا ذکر کیا جائے تو ان کے دل دہل جاتے ہیں —— یہانتک کہ فرمایا —— یہی لوگ حقیقی مومن ہیں۔

اسی بناپر اللہ تعالیٰ نے علماء کا، ان کے علم کے تقاضا کی وجہ سے عملی لحاظ سے فرشتوں سے رابطہ جوڑ دیا۔ جو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کچھ کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ (۳/۱۸) — اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور فرشتے بھی یہی گواہی دیتے ہیں۔ اور انصاف پر قائم رہنے والے علماء بھی۔

گویا اللہ تعالیٰ کی شہادت اسکے[1] اس علم کے موافق ہے کہ کائنات میں پوری پوری مطابقت پائی جاتی ہے اور اس کا خلاف محال ہے ۔ اور فرشتوں کی گواہی یوں موافق ہوئی کہ جو کچھ وہ جانتے ہیں درست ہے کیونکہ وہ گناہوں سے محفوظ ہیں ۔ اور علماء کی گواہی بھی موافق ہوگئی وہ یوں کہ علماء علم کی وجہ سے حفاظت میں رکھے جاتے ہیں ۔

اور صحابہ کرامؓ کی تو یہ حالت تھی کہ جب کوئی خوف دلانے والی آیت نازل ہوتی وہ غمگین دملول ہو جاتے ۔ یہاں تک کہ رسول اللہؐ سے پوچھتے جیساکہ سورۂ بقرہ کی درج ذیل آیت کے نزول کے وقت ہوا :۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ (۲/۲۸۴) اگر تم اپنے دل کی باتیں ظاہر کرو یا انہیں چھپاؤ

نیز درج ذیل آیت کے نزول پر یہی کچھ ہوا :۔

اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ۔ (۶/۸۲) وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی ...

صحابہ کرام کا یہ خوف اور قلق حسب[2] مراتب ان کے علم کے اثرات کی بنا پر ہوتا تھا ۔ اس موضوع پر لاتعداد دلائل ہیں ۔ اور ان سب کا ماحصل یہی ہے کہ علم وہی معتبر ہے جو عمل کی طرف پناہ لے ۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصول درج ذیل دو وجوہ کی بنا پر درست نہیں ۔

---

[1] شہادت ظاہری احوال پر جاری ہوتی ہے ۔ اور مفسرین کہتے ہیں کہ اس مقام پر شہادت کا معنی کائنات میں دلائل قائم کرنا ہے گویا شہد کا معنی دلیل قائم کرنا حسب ارشاد باری تعالیٰ ہے :

سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ۔ (۴۱/۵۳) ہم عنقریب انہیں کائنات میں بھی اور ان کے اپنے اندر بھی اپنی نشانیاں دکھلائیں گے جس سے واضح ہو جائے کہ وہ (قرآن) حق ہے ،

[2] یہ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کا علم انہیں طوعاً و کرہاً اس کے عملی تقاضوں کی طرف لے چلتا تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ جس حکم کی تعمیل نہیں ہوسکتی تو یہ بشری طاقتوں سے اوپر ہوگا اور انہیں اللہ کے غصہ سے امن نہیں مل سکے گا ۔ جیساکہ دوسری آیت میں ہے ۔ اور انہیں اس کا حساب بھی دینا ہوگا ۔ جیساکہ پہلی آیت میں ہے ۔ تو انہیں اس سے قلق ہوتا تھا تا آنکہ انہوں نے سمجھ لیا کہ ان سے یہ قلق کیسے دور ہو سکتا ہے ۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علم میں رسوخ کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ عالم ابتداہی سے مخالفت (علم کے خلاف عمل) سے محفوظ رہا ہو۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو یہ عالم اور اس سے پہلے کے اسی مرتبہ کے عالم برابر ہوئے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محض علم عمل پر آمادہ کرنے کے لئے ناکافی ہے اور نہ عمل کی طرف پناہ لے سکتا ہے۔ پھر اگر وہ عالم مخالفت سے محفوظ رہا ہے تو لازم آئے گا کہ اگر وہ راسخ فی العلم ہے تو اس سے گناہ سرزد نہ ہو۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ سب علماء سے گناہ سرزد ہوتے ہیں اور اس پر سب سے بڑی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جو کفار کے بارے میں ہے:۔

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا۔
(۲۷/۱۴)

اور انہوں نے بے انصافی اور سرکشی کی بنا پر انکار کر دیا۔ حالانکہ ان کے دل یقین کر چکے تھے۔

نیز فرمایا:۔

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ۔
(۲/۱۴۷)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی تھی وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو اور ان میں سے ایک فریق حق کو چھپا جاتا ہے حالانکہ وہ جانتے ہیں۔

نیز فرمایا۔

وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ۔
(۵/۴۳)

اور یہ اہل کتاب (آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ خود ان کے پاس تورات موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔ (یہ اسے جانتے ہیں) پھر اس کے بعد اس سے پھر جاتے ہیں

نیز فرمایا:۔

وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ ثُمَّ قَالَ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ۔
(۲/۱۰۲)

اور وہ خوب جانتے تھے کہ جو شخص ایسی چیزوں (یعنی جادو اور جنتر منتر) کا خریدار ہو گا اس کا آخرت میں کچھ حصہ نہیں۔ پھر فرمایا کہ۔ جس چیز کے بدلے انہوں نے اپنی جانوں کو

بیچا وہ بُری تھی - کاش وہ (یہ بات) جانتے ہوتے -

یہ سب آیات اسی معنی میں ہیں - ان لوگوں کے علم کے باوجود مخالفت (علم کے خلاف عمل) اور معاصی کا اثبات ہو گیا - پس اگر علم ان باتوں سے روکنے والا ہوتا - تو یہ واقع نہ ہوتیں -

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بہت سے مقامات پر علمائے سوء کی مذمت آئی ہے - ان میں سخت ترین مذمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ " قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب اس عالم کو ہو گا جسے اللہ نے اس کے علم کے مطابق عمل کرنے کی توفیق نہ دی [1]

اور قرآن کریم میں ہے : -

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ ؟ (۲/۴۴)

تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو حالانکہ تم کتاب (تورات) بھی پڑھتے ہو ؟

اور فرمایا : -

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى ... (۲/۱۵۹)

جو لوگ ہمارے نازل کردہ احکام اور ہدایت کو چھپاتے ہیں .....

اور فرمایا : -

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَيَشْتَرُوْنَ بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا (۲/۱۷۴)

جو لوگ اللہ کی طرف سے نازل شدہ کتاب کو چھپاتے اور اس کو حقیر سی قیمت پر بیچ دیتے ہیں ....

نیز وہ حدیث جس میں ان تین آدمیوں کا ذکر ہے کہ وہ سب سے پہلے جہنم میں ڈالے جائیں گے -

علاوہ ازیں اس بارے میں اور بھی بہت سے دلائل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل

---

[1] یہ حدیث پہلے بھی ذکر ہو چکی - اس میں اِن اشد الناس کے بجائے ان من اشد الناس کے الفاظ ہیں - الخ -

علم اپنے علم کے باوجود غیر معصوم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جسے اس کے علم نے گناہ کے ارتکاب سے روکا ہو۔ پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ علم نافرمانی سے باز رکھنے والا ہے؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سابقہ دلائل اور پرانے تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم جب کسی شخص میں راسخ ہو جاتا ہے تو وہ فی الواقع اس عالم کو اپنے علم کے خلاف کرنے سے روکتا ہے۔ جیسا کہ کسی کے فطری اوصاف رکاوٹ کا سبب بن جاتے ہیں الّا یہ کہ وہ عادتاً کچھ وقت کے لئے رُک جائے۔ پھر اگر وہ اپنے علم کے خلاف عمل کرے تو اس کے لئے درج ذیل تین وجوہ میں سے کوئی نہ کوئی ضرور ہو گی۔

پہلی وجہ عناد محض ہے جس کی بنا پر انسان فطری تقاضوں کو نظر انداز کر کے مخالفت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا یہ فرمان اس پر دلیل ہے وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (اور انہوں نے انکار کر دیا جبکہ ان کے دل یقین کر چکے تھے) یا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:-

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ۔ (۲/۱۰۹)

بہت سے اہل کتاب اپنے دل کی جلن کی بنا پر یہ چاہتے ہیں کہ ایمان لا چکنے کے بعد پھر سے تم کو کافر بنا دیں حالانکہ ان پر حق ظاہر ہو چکا ہے۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات اس بات کی دلیل ہیں۔ اس مخالفت کا باعث عموماً خواہشاتِ نفس مثلاً حُبّ دنیا یا جاہ و مال وغیرہ ہی ہوا کرتی ہیں جو دل پر اس طرح چھا جاتی ہیں کہ انسان نہ معروف کاموں کو اچھا سمجھتا ہے اور نہ ہی منکرات پر چیں بہ جبیں ہوتا ہے۔

دوسری وجہ غفلت کی بنا پر پیدا ہونے والی وہ لغزشیں ہیں جن سے کسی انسان کو مفر نہیں غفلت کی حالت میں بعض دفعہ عالم بھی غیر عالم بن جاتا ہے۔ اس بات پر بحیثیت جماعت اللہ تعالیٰ یہ قول شاہد ہے:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ۔ (۴/۱۷)

اللہ تو ایسے لوگوں کی توبہ قبول کرتا ہے جو نادانی سے بُری حرکت کر بیٹھتے ہیں پھر جلد ہی توبہ کر لیتے ہیں۔

نیز فرمایا:

اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ ۔ (۲۰۱/۷)	جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان کیطرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں۔ اور (دل کی آنکھیں کھول کر) دیکھنے لگتے ہیں

اور یہ باتیں اصل مسئلہ میں تعارض پیدا نہیں کرتیں۔ جیساکہ ایسی باتوں کا فطری عادات سے بھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ فکر یا غفلت وغیرہ کے غلبہ کی وجہ سے نہ آنکھ دیکھتی ہے اور نہ کان سنتے ہیں۔ اندریں صورت آنکھ اور کان سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ہونا چاہیئے تھا[1]۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ چیزیں آنکھ اور کان کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہی صورت حال ہمارے اس مسئلہ میں بھی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ شخص فی الحقیقت اس مرتبہ کا ہوتا ہی نہیں کہ علم اس کا وصف یا وصف کی طرح بن جائے۔ اگرچہ اس کا شمار اہل علم میں ہوتا ہو۔ اس صورت میں یا تو وہ عالم خود فریبی میں مبتلا ہوتا ہے یا دوسرے اس کے متعلق غلط اعتقاد رکھتے ہیں اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول شاہد ہے:۔

وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ ھَوٰىهُ بِغَیْرِ ھُدًی مِّنَ اللّٰهِ ۔ (۵۰/۲۸)	اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جس نے اللہ کی طرف سے (نازل شدہ) ہدایت کو چھوڑ کر اپنی خواہش کی پیروی کی۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ علم کو یوں نہیں سمیٹے گا کہ لوگوں سے اسے کھینچ لے یہاں تک کہ فرمایا۔ لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنا لیں گے۔ لوگ ان سے مسئلہ پوچھیں گے تو وہ بغیر علم کے فتوی دیں گے۔ پس وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے[2]"

نیز آپؐ نے فرمایا "عنقریب میری امت تہتر[3] فرقوں میں بٹ جائے گی۔ میری امت پر سب سے بڑا فتنہ اس فرقہ کا ہوگا جو اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔[3] ... الحدیث

---

[1] یعنی جیسے وہ کسی گڑھے میں جا گرتا ہے جو اسے نظر نہیں آرہا تھا یا اسے کسی جاندار وغیرہ نے اتنے تکلیف پہنچائی جسکی حرکت یا آواز کو وہ سن نہیں رہا تھا کہ وہ بچ سکتا۔ یہ باتیں غفلت کی زیادتی سے اور طبعی تقاضوں کے خلاف ہیں یہی صورت صاحب علم کی لغزشوں کی ہوتی ہے۔

[2] اس کو بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

[3] مؤلف اس کے بارے میں عنقریب کتاب الاجتہاد کے نویں مسئلہ میں ذکر کریں گے کہ اسے ابن عبدالبر نے غیر مرفوعاً ذکر کیا ہے ہمارے اور اس کے الفاظ میں بھی کچھ اختلاف ہے۔

مندرجہ بالا امور میں علم سے عمل کی عدم مسابقت اس وجہ سے ہے کہ جہالت کو علم سمجھ لیا گیا ہے یہ لوگ حقیقتاً علم میں راسخ نہ تھے، نہ ہی علم ان کا وصف بنا تھا۔ ایسی صورت میں علم کیسے ان کی حفاظت کا سبب بن سکتا تھا؟ سو اب کچھ تعارض نہ رہا۔

اب جو کچھ ان تین وجوہ کے علاوہ ہے تو وہ علم سے حفاظت ہی کے ذیل میں آئے گا جیسا کہ دلائل سے واضح ہوتا ہے اور اس باب میں سلف سے بہت کچھ مذکور ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:"ہر ایک چیز کا عروج و زوال ہوتا ہے اور اس دین اسلام کا بھی عروج و زوال ہے۔ اس دین کا عروج (خوش نصیبی کا دور) یہ ہے کہ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا۔ حتیٰ کہ پورے کا پورا قبیلہ فقیہہ بن گیا ــــ یا فرمایا کہ قبیلہ کا آخری حصہ بھی ــــــ یہاں تک اس میں صرف ایک یا دو فاسق رہ گئے اور وہ دونوں بھی مغلوب اور ذلیل ہیں۔ اگر گفتگو کریں تو مغلوب ہوں اور اگر بازی لگائیں تو ہار جائیں ؀۔ . . . . الخ

جب علم کسی شخص میں رچ بس جاتا ہے تو یہی چیز اسے عمل پر آمادہ کرتی ہے۔

اور حدیث میں ہے کہ عنقریب میری امت پر ایک زمانہ آئے گا کہ قاری تو بہت ہوں گے لیکن فقیہہ کم ہوں گے علم سمیٹ لیا جائیگا۔ اور ہرج ،، بہت زیادہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آپؐ نے فرمایا۔ اس کے بعد پھر ایک زمانہ آئے گا کہ میری امت کے لوگ قرآن تو پڑھیں گے مگر ان کی ہنسلیوں سے نیچے نہ اترے گا۔ اس کے بعد پھر ایک زمانہ آئے گا کہ منافق مشرک سے جھگڑا کرے گا حالانکہ دونوں کی بات ایک ہی ہوگی۔"

اور حضرت علی رضؓ نے فرمایا:" اے اہل علم، علم کے مطابق عمل بھی کرو کیونکہ عالم تو وہی ہے

؀ شیخ احمد ضیاء الدین نے اپنی کتاب " رامز الحدیث " میں ذکر کیا جیسا کہ آگے ذکر آئے گا کہ: " ہر چیز کا عروج و زوال ہوتا ہے۔ اور اس دین کے عروج و اقبال کی ایک علامت یہ ہے کہ اس کے قبیلہ کے پورے کے پورے افراد دین کو سمجھتے ہوں گے حتیٰ کہ ایک یا دو آدمی بھی ایسے نہ ملیں گے جو بدخلق ہوں اور اس کے زوال و ادبار کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قبیلہ کے پورے کے پورے افراد بدخلق ہوں گے حتیٰ کہ ان میں ایک یا دو آدمی بھی ایسے نہ ملیں گے جو فقیہہ ہوں۔ وہ دونوں بھی مقہور اور ذلیل ہوں گے اور انہیں کوئی حامی و مددگار نہ ملے گا۔۔۔ اس حدیث کو ابن السنی اور ابو نعیم نے ابو امامہ سے روایت کیا۔

؀ اس حدیث کو طبرانی نے اوسط میں اور حاکم نے ابو ہریرہ سے روایت کیا۔

جس نے علم حاصل کیا پھر اس کا عمل اس کے علم کے موافق ہوگیا۔ اور عنقریب ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو عالم تو ہوں گے مگر وہ علم ان کی ہنسلیوں سے آگے نہ جائے گا۔ انکے خلوت کے کام جلوت کے کاموں کے مخالف ہوں گے اور ان کا عمل ان کے علم کے مخالف ہوگا۔ وہ حلقہ بنا کر بیٹھیں گے اور ایک دوسرے پر فخر و مباہات کریں گے حتیٰ کہ ایک شخص اپنے ہم نشین پر محض اس لیے غضبناک ہو جائے گا کہ وہ دوسرے کی مجلس میں کیوں جا کر بیٹھا تھا۔ پھر وہ اسے چھوڑ دے گا۔ ایسے لوگوں کے اعمال (صالحہ بھی) اللہ عز و جل کی طرف بلند ہی نہ ہوں گے"۔

اور ابن مسعودؓ نے فرمایا: "علم کی حفاظت کرنے والے بنو' صرف اس کی روایت کرنے والے نہ بنو۔ کیونکہ کبھی تو علم کی حفاظت[1] کی جاتی ہے اور روایت نہیں کی جاتی اور کبھی روایت تو کی جاتی ہے مگر حفاظت نہیں کی جاتی"۔

اور حضرت ابو الدرداءؓ نے فرمایا: "تم اس وقت تک متقی نہیں بن سکتے جب تک عالم نہ بنو اور علم سے اس وقت تک متصف نہیں ہو سکتے جب تک اس پر عمل نہ کرو"۔

اور حضرت حسنؒ کہتے ہیں "عالم وہ شخص ہے جس کا عمل اس کے علم کے موافق ہو گیا۔ اور جس کا عمل اس کے علم کے موافق نہ ہُوا تو وہ محض حدیث کا راوی ہے۔ جس نے جو کچھ سنا آگے کہہ دیا"۔

اور حضرت سفیان ثوری کہتے ہیں: علماء وہ ہیں جو علم حاصل کرنے کے بعد اس پر عمل کریں۔ پھر اس کے پڑھنے پڑھانے میں مشغول ہوں اور جب مشغول ہوں تو گمنام ہو جائیں اور جب گمنام ہوں تو انہیں تلاش کیا جائے۔ اور جب انہیں تلاش کیا جائے تو بھاگ جائیں"۔

اور حضرت حسنؒ نے فرمایا: "جو شخص لوگوں سے علم میں بڑھتا ہے اُسے چاہیئے کہ عمل میں بھی بڑھے"۔

نیز انہوں نے درج ذیل آیت:۔

وَعُلِّمْتُمْ مَّا لَمْ تَعْلَمُوْٓا اَنْتُمْ وَلَآ اٰبَآؤُكُمْ ۔ (۶/۹۱)	اور تمہیں وہ کچھ سکھلایا گیا جو نہ تم جانتے تھے نہ تمہارے باپ دادا۔

---

[1] لفظ غالباً یرعوی کے بجائے یُوعیٰ ہے اور اس کے بعد کا بھی۔

کے متعلق فرمایا: تم سکھلائے گئے تو تم جان گئے اور عمل نہ کیا۔ خدا کی قسم ایسا علم کوئی علم نہیں ''۔

اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ: ''علم، عمل کے لئے چیخ و پکار کرتا ہے۔ اگر اس کی بات مان لی جائے تو خیر ورنہ رخصت ہو جاتا ہے'' اور یہی اس مفہوم کی تفسیر ہے کہ علم ایسا ہونا چاہئے جو عمل کی طرف پناہ لے۔

اور امام شعبی نے فرمایا: ''ہم حدیث کو محفوظ رکھنے کے لئے عمل سے مدد لیتے تھے''۔ اسی طرح وکیع بن الجراح اور ابن مسعود سے بھی مروی ہے کہ: ''علم یہ نہیں کہ بہت سی احادیث اکٹھی کر لی جائیں بلکہ اصل علم تو اللہ سے ڈرنا ہے''۔ علاوہ ازیں اس موضوع پر صحابۂ کرام کے بہت سے آثار موجود ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے دوسرے اشکال کا جواب واضح ہو جاتا ہے کہ علمائے سوء ہی وہ لوگ ہیں جو علم کے مطابق عمل نہیں کرتے۔ اندریں صورت حال ایسے علماء حقیقتاً راسخ فی العلم ہوتے ہی نہیں، وہ محض راوی ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ فقہ میں روایت کریں تو وہ دوسری بات ہے — یا پھر وہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جن پر نفسانی خواہشات غالب ہوتی اور دلوں پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

طلب علم پر مداومت، اس میں تفقہ اور تھوڑے پر قناعت نہ کرنا یہی چیزیں ہیں جو عمل کی طرف لے جاتی اور وہاں پناہ لیتی ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور حضرت حسن کے اس قول کا یہی مطلب ہے ''ہم علم دنیا کی خاطر حاصل کرتے رہے تو وہ ہمیں آخرت کی طرف لے گیا''۔

اور معمر کہتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ:-

''جس نے غیر اللہ کے لیے علم حاصل کیا تو ایسا علم اسے ہضم ہی نہیں ہوتا۔ تا آنکہ وہ اسے اللہ تعالیٰ تک پہنچا دیتا ہے''۔

اور حبیب بن ابی ثابت سے روایت ہے: ''ہم نے علم حاصل کیا تو ہماری اس پر عمل کو کوئی نیت نہ تھی۔ وہ تو بعد میں پیدا ہوئی''۔

اور ثوری کہتے ہیں کہ: ہم دنیا کی خاطر علم حاصل کرتے رہے تو وہ ہمیں گھسیٹ کر آخرت کی طرف لے گیا''۔ ایک دوسرے مقام پر انہوں نے یہی بات یوں بیان کی ہے کہ میں اس شخص پر بہت رشک کیا کرتا تھا کہ لوگ اس کے گرد جمع ہوں اور العلم (احادیث) لکھا کریں۔ پھر جب میں خود اس

آزمائش میں ڈالا گیا تو میں یہ چاہنے لگا کہ برابر سرابر چھوٹ جاؤں۔ نہ مجھے اس پر گرفت ہو اور نہ اس کا اجر ملے۔"

اور ابوالولید طیالسی کہتے ہیں۔ ساٹھ سال سے پہلے کی بات ہے کہ میں نے ابن عیینہ کو یہ کہتے سنا تھا کہ ہم نے غیر اللہ کے لیے علم حدیث حاصل کیا تو اللہ نے ہمیں اس حال میں پہنچا دیا جو تم دیکھ رہے ہو۔"

اور حسن کہتے ہیں: کچھ لوگوں نے "العلم" (علم حدیث) طلب کیا جس سے انہیں اللہ اور اس کی رضا مقصود نہ تھی۔ کچھ ہی وقت گزرا تھا کہ وہ اس علم سے اللہ اور اس کی رضا چاہنے لگے۔

یہ باتیں بھی اسی چیز کو درست ثابت کرتی ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے۔

فصل

اب اس مرتبہ کی تحقیق کے لیے بنظر غایر دیکھنا چاہیئے کہ وہ کیا ہے؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ وہ ایک امرِ باطنی ہے جسے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں خشیت اللہ کا خوف سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ حدیث۔ ایک آیت کا مفہوم ادا کرتی ہے۔ اور انہی عبد اللہ بن مسعود کی حدیث ہے کہ:

اول ما یرفع من العلم الخشوع۔[1] — سب سے پہلے "العلم" سے خشوع (اللہ کا ڈر) کو اٹھا لیا جائے گا۔

اور امام مالک کہتے ہیں کہ علم کثرت روایت کا نام نہیں۔ بلکہ وہ تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا کر دیتا ہے۔ نیز فرمایا کہ: حکمت اور علم ایک ایسا نور ہے جس سے اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے۔ علم زیادہ مسائل بیان کرنے یا پوچھنے کا نام نہیں بلکہ اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ ایسا شخص فریب دنیا سے کنارہ کرے اور دائمی گھر کی طرف رجوع کرے۔" اور یہ چیز اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ علم کے مطابق ہی عمل کیا جائے۔" یہ ایک ایسی بات ہے جس کی وضاحت کا

---

[1] تیسیر میں بحوالہ ترمذی ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: اول علم یرفع من الناس الخشوع۔ (علم سے متعلق اولاً لوگوں سے خشوع کو اٹھا لیا جائے گا)۔

یہ موقع نہیں۔ البتہ اگر آپ چاہیں تو اس کتاب کے "کتاب الاجتہاد" میں ایک ذیلی آرٹیکل کی طرف رجوع فرما سکتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

نواں مقدمہ

علم کی اقسام میں سے ایک قسم علم کا مغز یا حقیقی علم ہے۔ پھر کچھ علوم زینت و زیبائش سے متعلق ہیں وہ حقیقی نہیں ہوتے اور کچھ ایسے ہوتے ہیں جو نہ حقیقی ہوتے ہیں نہ زیبائش سے تعلق رکھتے ہیں پس علم کی یہ تین ہی اقسام ہیں۔

قسم اول: یہی بنیادی اور قابل اعتماد علم ہے جسے طلب کیا جانا چاہیئے۔ اور اسی کی طرف راسخین کے مقصد کی انتہا ہے۔ علم کی یہ قسم یا تو یقینی ہوتی ہے یا کسی یقینی اصل کی طرف راجع ہوتی ہے شریعت مبارکہ محمدیہ اسی انداز پر نازل ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے تمام اصول و فروع محفوظ ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ۔ (۹ ۱۵)

بیشک ہم ہی نے قرآن اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

کیونکہ یہ شریعت ان مقاصد کی حفاظت کی طرف راجع ہے جن سے دین و دنیا کی بھلائی حاصل ہو اور وہ مقاصد ضروریات، حاجیات اور تحسینات ہیں اور وہ کچھ بھی جو اسے مکمل کرے اور اس کی اطراف کو پورا کرے اور وہ اصول شریعت ہیں جن کے قابل اعتبار ہونے پر یقینی دلیل موجود ہے اور تمام تر فروع کا انحصار انہی پر ہے۔ لہٰذا اس بات میں کچھ شبہ باقی نہیں رہتا کہ یہی علم حقیقی ہے جس کی بنیاد مضبوط اور ارکان ثابت ہیں۔

یہ سب شریعت مبارکہ جو کہ وضعی ہے عقلی نہیں۔ پھر کبھی یقینی علم کی افادیت کے لیے وضعیات کے ساتھ عقلیات بھی موافق بن جاتی ہیں اور علم شریعت اسی قسم سے ہے کہ اس کے مختلف افراد کی تنظیم سے استقراء عام سے حاصل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عقل (دماغ) میں ایسی موافقت کرنے والی عام اور ثابت کلیات کا ایک ایسا مجموعہ بن جاتا ہے جو نہ زائل ہونے والا ہوتا ہے اور نہ تبدیل ہونے والا۔ یہ مجموعہ عقل پر حاکم ہوتا ہے۔ اس کا محکوم نہیں ہوتا۔

اور یہی عقلی کلیات کے خواص ہیں۔ نیز یہ کلیات چونکہ موجودات سے حاصل کی جاتی ہیں اور یہ موجودات امرِ وضعی ہے، عقلی نہیں تو اس لحاظ سے یہ کلیات، کلیاتِ شرعیہ کے ساتھ مماثل ہو جاتی ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں رہتا۔

تو اس لحاظ سے علم کی اس قسم[1] (قسمِ اوّل) کے تین خواص ہیں جن کی وجہ سے یہ دوسری اقسام سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

پہلی خاصیت: عموم اور موافقت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت کے احکام مکلفین کے اعمال و افعال پر علی الاطلاق لاگو ہوتے ہیں۔ اور اگر شریعت کے کچھ احکام مخصوص لوگوں کے متعلق ہوتے تو یہ سلسلہ کہیں نہ رکتا اور کوئی چیز کبھی فرض نہ رہ سکتی۔ نہ ہی کسی کام کے کرنے یا اس سے رکنے کے متعلق کچھ کہا جاتا تاآنکہ انفرادی احکام اور ان کی پوری ترکیب پر شریعت کو حکم تسلیم نہ کر لیا جائے۔ اور یہی اس حکم کے عام ہونے کے معنی ہیں اور اگر شریعت کی نصوص اور اس کے معقولات میں کوئی خصوصیت فرض کر لی جائے تو وہ اس کے عموم کی طرف راجع ہوگا جیسے بیع عرایا یا دیت کا صرف پدری رشتہ داروں پر لاگو ہونا یا مضاربت اور مساقات[2] یا دودھ روک کر بیچے ہوئے جانور کی واپسی کی صورت میں ایک[3] صاع گندم یا کھجور کی ادائیگی یا اسی طرح کے دوسرے احکام۔ کیونکہ ایسے احکام یا تو اصولِ حاجیہ یا تحسینیہ کی طرف راجع ہوتے ہیں یا ایسے اصول کی طرف جو انہی کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور یہی امورِ عامہ ہیں پس بظاہر کوئی ایسا خاص حکم نہیں مگر درحقیقت وہ عام ہی ہوتا ہے۔ ابوابِ فقہ میں اسی اصول کی وضاحت ملتی ہے۔

دوسری خاصیت: اس قسم کے علم کا زائل نہ ہونا اور ثابت رہنا ہے۔ یہی وجہ ہے

---

[1] اس کے اصول اور قواعد۔

[2] پس بیع غرر (دھوکے کی بیع) سے نہی کی عمومیت، اور دوسرے کے فعل پر کسی خاص شخص کا جواب دہ نہ ہونا، اور معاملات کا بگاڑ جو قیمت یا اجرت کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یہ مثالیں بظاہر انہی مسائل پر مشتمل ہیں۔ لیکن جب اس کے لئے فی الواقع کوئی معقول وجہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ عمومات کے حکم سے الگ ہوگا اور یہ معقول حکم اس حکم کے خلاف ہوگا جو ظاہری صورت پر مشتمل ہوتا ہے۔ علماء نے ایسے احکام کو مستثنیات میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حکم خاص ہے۔ حالانکہ حقیقتاً وہ بھی قواعد کلیہ ہوتے ہیں جن کی بنیاد شریعت کے مقاصد ثلاثہ کے اصول پر رکھی جاتی ہے۔

[3] اس رشتہ میں پڑنے کی وجہ پر غور فرمایئے اور یہ بھی دیکھئے کہ علماء کہتے ہیں کہ یہ محض تعبدی (عقلی لحاظ سے ناقابلِ توجیہ) حکم ہے۔

کہ شریعت کی تکمیل کے بعد اس میں نسخ نہیں پایا جاتا، نہ ہی اس کے عموم میں تخصیص ہے۔ نہ اطلاق میں تقیید ہے، نہ ہی اس کا کوئی حکم ختم ہو سکتا ہے اور اس میں نہ مکلفین کے عموم کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ بعض افراد کے خصوص کا، نہ کسی مخصوص زمانے کا اور نہ کسی مخصوص حال کا۔ بلکہ جب کوئی سبب معلوم ہو گیا تو یہ سبب دائمی ہو گا جو اٹھایا نہیں جا سکتا۔ اور جو کوئی شرط ہے تو وہ شرط بھی ابدی ہے اور جو واجب ہے وہ ہمیشہ واجب رہے گا یا مندوب مندوب ہی رہے گا۔ اور یہی صورت تمام احکام کی ہے جو زائل ہو سکتے ہیں اور نہ ہی ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ تکلیف لامتناہی ہے (کسی مسئلے میں) تو اس کے احکام بھی ایسے ہی ہوں گے۔

اور تیسری خصوصیت: یہ ہے کہ علم عقل پر حاکم ہو نہ کہ اس کا محکوم ہو یعنی وہ ایسا ہونا چاہیئے کہ اس پر مناسب طور پر عمل ترتیب پا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علوم شریعت کا انحصار ایسی چیزوں پر ہے جو عمل لحاظ سے مفید ہیں یا اس کے لیے راہ ہموار کرتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اور عمل میں ہم نے کبھی کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو شریعت پر حاکم ہو ورنہ اس کی ہیئت حاکمہ تبدیل ہو کر محکوم کی سی ہو جائے گی۔ یہی صورت ان جملہ علوم میں پائی جاتی ہے۔ جو مختلف علوم کی انواع میں شمار ہوتے ہیں۔

اندریں صورت جس علم میں یہ تینوں خواص پائے جائیں وہی حقیقی علم ہو گا۔ اس کے معنی واضح ہو چکے اور اس کتاب میں اس پر دلیل بھی پیش کی جا چکی ہے۔ والحمدللہ!

دوسری قسم: علم کی دوسری قسم وہ ہے جو زیبائشی علم میں شمار ہوتا ہے ایسا علم حقیقی نہیں ہو سکتا جب تک قطعی نہ ہو یا کسی قطعی اصل کی طرف راجع نہ ہو۔ بلکہ وہ کبھی ظنی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یا اگر وہ کسی قطعی کی طرف راجع ہو، تو مذکورہ بالا تین خواص میں کوئی ایک یا ایک سے زیادہ خواص مفقود ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ مشکوک ہوتا ہے اور سرسری نظر یا پہلی نگاہ میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ عقل کو پریشان کر دے گا۔ سوائے اس کے کہ اس میں اپنی اصل کے ساتھ کچھ احتیاج ہو اور کوئی دوسرا معنی نہ ہو، جب یہ صورت ہو تو اسے اس قسم میں شمار کرنا درست ہو گا۔

پھر اگر پہلی خاصیت (یعنی عموم اور موافقت) مفقود ہو تو وہ ایسے علم کو حقیقی علم بنانے میں مطعون کر دیتی ہے کیونکہ عدم موافقت نظر انداز کر دینے کے پہلو کو قوت بخشتی ہے اور اعتبار کے پہلو کو کمزور کر دیتی ہے۔ کیونکہ اس کا تضاد اس علم کے موضوع ہونے کے قصد کو کمزور ثابت کرتا ہے اور اسے اتفاقی امور سے قریب کر دیتا ہے جو بغیر قصد کے واقع ہوتے ہیں پس نہ تو اس کی توثیق ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

اور اگر دوسری خاصیت، یعنی ثبات، مفقود ہو تو حقیقی علم اور اس کے قواعد سے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ کیونکہ جب وہ کسی قضیہ میں حکم لگاتا ہے۔ پھر بعض مقامات بعض حالات میں اس کا حکم قضیہ میں واقع بات کے خلاف پڑتا ہے۔ تو اس کا حکم غلط اور باطل ہوتا ہے وہ یوں کہ وہ حکم ایسے مقام پر مطلق بن جاتا ہے جہاں کہ وہ مطلق نہیں ہوتا، یا عام بن جاتا ہے جہاں کہ وہ خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا ناظر کو اس کے حکم سے وثوق حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے علم کا حقیقی علم سے خارج ہونے سے یہی مراد ہے۔

اور اگر تیسری خاصیت، یعنی وہ حاکم ہو اور اسے بنیاد بنایا جا سکے، مفقود ہو تو پھر بھی ٹکراؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ عقلی لحاظ سے درست بھی ہو تو بھی وہ صرف دلوں کو راحت ہی دیتا ہے، مطلوبہ فائدہ نہیں دے سکتا۔ اس طرح وہ ایسی ہی تمام باتوں جیسا ہوتا ہے، جو دلوں سے غم وغیرہ کو دور کر سکیں۔ اور اگر وہ عقلی لحاظ سے بھی درست نہ ہو تو پھر اسے نظر انداز کر دینا ہی بہتر ہے جیسا کہ سوفسطائیوں کے مباحث یا اسی طرح کی دوسری چیزیں ہیں۔

اور ان خواص میں سے بعض خاصیتوں کے مفقود ہونے کی چند مثالیں درج ذیل ہیں جن سے کچھ دوسری مزید مثالیں بھی سامنے آجاتی ہیں۔

پہلی مثال: بالخصوص تعبدی امور میں کسی حکم کا استخراج ہے جس کا معنی سمجھنے میں عقل کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے وضو کا خاص طریقہ جس میں اعضاء مخصوصہ کو دھویا جاتا ہے۔ اور نماز کی یہ شکل کہ اس میں رفع یدین، قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ کی الگ الگ اور با ترتیب ہیئات ہیں۔ اور روزوں کا رات کے بغیر صرف دن کے ساتھ مختص ہونا، اور حج کا اعمال معلومہ، مقامات معروفہ اور ایک مخصوص مسجد (بیت اللہ شریف) سے مختص ہونا، اور اسی طرح کے دوسرے ایسے احکام ہیں جن کی توجیہہ پیش کرنے میں عقل کچھ رہنمائی نہیں کرتی اور نہ ہی ایسی توجیہ کے گرد گھوم سکتی ہے[۱]۔ پھر بعض لوگوں نے ان وضعی امور کے متعلق شارع علیہ السلام کے مقصود کا حکم لگانے میں ظن وتخمین سے کام لیا ہے۔ ان کی ایسی تمام باتیں ظن وتخمین پر[۲] مبنی ہیں جو اس باب میں کچھ موافقت نہیں

---

[۱] یعنی: عقل اس کی توجیہہ کے ارد گرد نہیں پھر سکتی اور حوم کا معنی کسی چیز کے گرد گھومنا ہے۔

[۲] تو وہ اس باب سے ہو جائے گا جس میں دو خاصیتیں مفقود ہوں ساتھ ہی ساتھ وہ مبنی بھی کسی ظنی چیز پر ہو۔ اور بسا اوقات اس سے وہی کچھ مستفاد ہوتا ہے جو پہلے گزر چکا۔ الّا یہ کہ اس میں سے قطعی پر مبنی ہونے کے علاوہ کوئی دوسری خاصیت

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

رکھتیں۔ نہ ہی انہیں کسی عمل کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔ بلکہ ان کی حیثیت یہ ہے کہ جیسے شاذ و نادر امور کے سننے کے بعد ان کی علت بیان کی جائے اور اس قسم میں سے اکثر ایسے ہیں جنہیں تیسری قسم میں ہی شمار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ مستدل نے یہ دعویٰ کر کے شریعت پر زیادتی کی ہے یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا نہ ہمیں کچھ علم ہے اور نہ ہی اس پر ہمارے پاس کوئی دلیل موجود ہے [۱]

دوسری مثال: احادیث و آثار میں کیفیات (اسانید وغیرہ) کا التزام موجود ہے، جو اس کے لیے لازم نہیں نہ ہی یہ التزام اصل مقصد ہے۔ جیسے وہ مسلسل احادیث جو ایسے التزام کے ساتھ لائی گئی ہیں۔ جن کا قرن اوّل میں قصد نہیں کیا گیا تھا۔ متاخرین نے قصداً ایسا التزام کیا تو احادیث و آثار کے متعلق یہ ذمہ داری ان سے استخراج کے قصد کے لحاظ سے۔ نیز ان میں بحث کے لحاظ سے بھی بہتر ثابت ہوئی۔ حالانکہ اس قصد پر عمل کا انحصار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ احادیث و آثار عمل کے متقاضی ہوتے ہیں۔ کیونکہ جس دوران اس اسانید کا التزام نہ تھا، اس وقت بھی ان احادیث و آثار کے اقتضاءات پر عمل کرنے میں کچھ خلل واقع نہ ہوتا تھا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔

اَلرَّاحِمُوْنَ یَرْحَمُهُمُ الرَّحْمٰنُ۔ [۲] — رحم کرنے والوں پر رحمٰن (اللہ تعالیٰ) بھی رحم فرماتا ہے۔

تو علماء نے ان احادیث کے متعلق یہ التزام کیا کہ جس شاگرد نے اپنے استاد سے یہ حدیث سنی ہے پہلے اس کا ذکر آئے اور اگر اس شاگرد کے سننے سے پہلے اسی استاد سے کسی دوسرے نے بھی یہ حدیث حاصل کی ہو تو حدیث کے اقتضا کے مطابق اس سے استفادہ میں کوئی چیز مانع نہیں۔ نہ ہی ایسی تمام احادیث نبویہ یا ان میں سے اکثر کو نظر انداز کیا جائے گا [۳] یہاں تک کہ اس کا مقصود بتلایا جائے۔ اس طرح کے علم کا حصول زیبائشی یا معاون علم میں سے متعلق ہے یہ حقیقی علم

(بقیہ حاشیہ) مفقود ہو جائے۔ اور اگر وہ ظنی ہو اور اس میں سے ایک یا ایک سے زیادہ خواص بھی مفقود ہوں تو اسے اسی قسم میں شمار کرنا درست ہوگا۔ خوب غور فرمالیجئے۔

[۱] جیسا کہ مجسمے اور تصاویر بنانے کی نہی ہے۔ علماء کہتے ہیں کہ ان کے حرام کرنے کی علت یہ خطرہ ہے کہ یہ کام ان شخصیوں کے احترام پھر ان کی عبادت کی طرف لے جاتا ہے، تاکہ ان اوثان کی عبادت کو ان شخصیتوں سے محبت ذریعہ بنایا جائے۔ پھر جب یہ خطرہ باقی نہ رہے تو ان کے بنانے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ پس علت کے لیے ایسا استنباط ظنی طریقہ پر اور خواہش نفس کی پیروی ہوگی۔ (۲ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔

تیسری مثال: زیبائشی یا معاون علم کی تیسری مثال ایسی حدیث سے استخراج میں احتیاط[1] و حکمت سے کام لینا ہے، جو بہت سے طریقوں سے مذکور ہو۔ یہاں کثرت طرق سے مراد تواتر کی طلب نہیں بلکہ یہ ہے کہ اسے بہت سے شیوخ سے، یا کسی چیز کی اطراف سے حاصل شدہ حدیث میں شمار کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ حدیث صحابہ، تابعین یا دوسرے طبقوں میں کسی ایک ہی راوی کی طرف راجح ہو۔ اس طرح کے علم میں انہماک بھی زیبائشی یا معاون علم ہی سمجھا جائے گا حقیقی نہیں ہوگا۔ ابو عمر بن عبد البر نے حمزہ بن محمد الکنانی سے تخریج کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کی دو سو طرق سے تخریج کی ہے یا تقریباً دو سو طرق سے یہ راوی کا شک ہے۔ پھر کہا کہ" اس بات سے مجھے بے انتہا فرحت بھی حاصل ہوئی اور متعجب بھی ہوا۔ پھر میں نے یحیٰی بن معین کو خواب میں دیکھا اور ان سے کہا " اے ابو زکریا! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کی دو سو طرق سے تخریج کی ہے"۔ یحیٰی بن معین تھوڑی دیر تک چپ رہے پھر فرمایا: "میں ڈرتا ہوں کہ یہ بات تمہیں الھٰکم التکاثر (تم کو کثرت کی تلاش نے اصل مقصد سے غافل کر دیا) کے زمرہ میں داخل کر دے گی"۔

یحیٰی بن معین کا یہ جواب عبرت حاصل کرنے کے لحاظ سے بالکل درست ہے کیونکہ آسان اور تھوڑے طریقوں سے تخریج بھی مقصود کی وضاحت کے لیے کافی ہے۔ اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ فالتو ہے۔

چوتھی مثال: زیبائشی یا معاون علوم کی چوتھی مثال وہ علم ہے جو ایسی خوابوں سے حاصل کیا جاتا ہے جن میں انذار و تبشیر کا معاملہ نہ ہو۔ کیونکہ بہت سے لوگ خوابوں اور ان سے کی ہوئی تعبیروں سے علمی مسائل میں بالصراحت دلیل چاہتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ خواب (اور اس کی تعبیر) صحیح بھی ہو تو بھی اس کی بنیاد تو دہی خواب اور اس جیسی دوسری چیزیں[2] ہیں جو شرعی لحاظ سے غیر معتبر ہیں۔ جیسا کہ ابھی

(پچھلے صفحہ سے)

[2] اسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں یرحمہم الرحمٰن کے بجائے یرحمہم اللہ کے الفاظ ہیں۔

[3] اس سے پہلی مثال میں جن دو خاصیتوں کی نفی مذکور ہے۔ اس میں بھی ان کی نفی ہو جائے۔

صفحہ ہذا

[1] اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی بنا پر عمل کا فائدہ نہ ہوتا ہو۔ یہ اس لئے کہ جب تک وہ حدیث صرف بعض طبقوں میں راویوں کی طرف راجح ہو، تمام طبقات میں نہ ہو تاآنکہ حدیث میں قوت کا فائدہ پیدا ہو جائے اس میں فائدہ نہ ہوگا

[2] اور نہ ہی ایسی حدیث کو دوسری احادیث پر ترجیح کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے

ابی کنانی کے خواب کے بارے میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس خواب کے متعلق یحییٰ بن معین نے جو کچھ کہا اگرچہ وہ درست ہے لیکن ہم اس سے حجت[۱] نہیں پکڑ سکتے تا آنکہ اس کو اس علم پر پیش نہ کر لیں جو بیداری کے علم میں حاصل شدہ ہوتا ہے۔ تو گویا استشہاد تو بیداری کے علم سے ہوا نہ کہ خوابوں سے۔ اور میں نے جو خواب کا ذکر کیا تو وہ محض موانست کے لیے ہے۔ اسی سے ان مسائل کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے جن کے بارے میں علماء نے استشہاد کیا ہے۔

پانچویں مثال: ایسے مختلف فیہ مسائل ہیں۔ جن پر کسی عملی فرع کی بنیاد رکھنے میں بھی اختلاف ہے ایسے مسائل بھی زیبائشی یا معاون علم میں شمار ہوتے ہیں۔ جیسے وہ مسائل جن پر اصول فقہ کی تدوین سے پہلے تنبیہ کی جا چکی ہے اور ایسے مسائل ہر علم میں بکثرت موجود ہیں اور عربی زبان میں بھی بہت ہیں مثلاً مصدر سے فعل کے مشتق ہونے کا مسئلہ یا اَللّٰھُمَّ کا مسئلہ، یا اشیاء کا مسئلہ اور اسم کے لفظ کے مادہ کا مسئلہ اور یہ کہ مستعمل اصولوں پر بحث مبنی ہو سکتی ہے۔ چونکہ ایسے مسائل میں اختلاف کی بناء پر کچھ فائدہ بارآور نہیں ہوتا لہٰذا ایسے مسائل حقیقی علم سے خارج ہیں۔

چھٹی مثال: علمی اور عملی معانی کی تحقیق کے لیے اشعار کا سہارا لینا ہے۔ اہل تصوف کی کتابوں اور اہل تصوف کے مقامات کے بیان میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ وہ ان اشعار کے معانی سے مثالیں پیش کرتے اور انہی معانی کے مطابق اپنے اخلاق بناتے ہیں۔ حالانکہ فی الحقیقت یہ ظنی باتیں[۲] ہیں کیونکہ اشعار کی باریکیوں کی وجہ سے طبائع اس طرف مائل ہو جاتی ہیں اور دلوں میں مطلوبہ غرض کے لیے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے واعظین نے عادتاً اسے قبول کر لیا اور اپنے وعظوں میں انہیں شامل کر لیا۔ مگر جب حقیقت امر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ استشہاد بالمعنیٰ ہوتا ہے، پھر اگر یہ شرعی لحاظ سے درست ہو تو مقبول ورنہ مردود ہوگا۔

ساتویں مثال: جن لوگوں کے اعمال کی درستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہو ان کا مفہوم ثابت کرنے پر استدلال ہے جو محض حسنِ ظن پر مبنی ہوتا ہے، اس سے زائد کچھ نہیں۔ کیونکہ بعض اوقات ہی ان کے اعمال حجت ہوتے ہیں جتنا کہ کتاب الاجتہاد میں مذکور رہے ہے۔ پس جب ایسے استدلال کو جس میں ظن کو آراستہ کر کے علی الاطلاق قبول کر لیا جاتا ہے تو وہ جرح کے دوران اگر درست

---

[۱] اس طرح کے (جواب سے) استدلالات کو شریعت نے احکام کے لئے دلائل کا رتبہ نہیں دیا انہیں تو محض بطور مثال مسلمانوں کے لئے بشارت قرار دیا ہے۔

[۲] کیونکہ نہ تو وہ قطعی ہوتی ہیں نہ ہی بالعموم کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں اور نہ ہی عام مستعمل ہوتی ہیں۔

ثابت ہو تو۔ علم کی اسی قسم سے ہوتا ہے، کیونکہ لوگ اس میں ظاہر درستی اور فضل کی طرف مائل ہو جاتے ہیں. تاہم یہ حقیقی علم نہیں ہوتا. کیونکہ ایک تو اس پر عمل بھی درست طریق پر مفقود ہوتا ہے دوسرے اس میں تغیر و تبدل جائز ہوتا ہے پس یہ صرف اسی ماخذ سے۔ اگر درست ہو ۔ ہی قبول کیا جا سکتا ہے۔

آٹھویں مثال : اہل الولایت کے ارباب احوال[2] کا کلام ہے. ان سے استدلال بھی اسی قبیل سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ یہ اس لیے کہ ارباب احوال نے اپنے پیروں کی خدمت میں غلو سے کام لیا حتی کہ اپنے پیروں کے علاوہ سب سے منہ موڑ لیا۔ اور اس جانب اتنے مائل ہوئے کہ اللہ کے سوا ہر کسی کی بات کو مردود قرار دے دیا۔ اور اس کے مقتضا کو خوب آشکار کیا اور ان ارباب احوال کی بات اگر صحیح ہو بھی تو وہ اپنے مقام پر ہی صحیح ہوتی ہے مطلق نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اکثر لوگوں کے حق میں تنگی کا باعث اور تکلیف مالا یطاق بن جاتی ہے۔ بلکہ ان لوگوں نے تو۔ بسا اوقات ایسی چیزوں کو مذموم قرار دے دیا جو فی الحقیقت مذموم نہیں تھیں۔ الا یہ کہ ان کی کوئی مخصوص وجہ یا مخصوص حالت ہو. گویا ان کے کلام کو کسی مفسدہ کے موقع پر ہی علی الاطلاق لیا جا سکتا ہے۔ عام حالات میں نہیں لیا جا سکتا. پس یہ حقیقی علم نہیں۔ یہ صرف معاون یا زیبائشی علم میں ہی شمار ہو سکتا ہے۔

نویں مثال : ایک علم کو دوسرے علم کے بعض قواعد پر محمول کرنا ہے: تاکہ ایک علم کے قاعدہ کے مطابق فتوٰی حاصل کیا جائے، اس صورت میں کہ کسی ایک علم کے اصل حقیقی میں دو قاعدے جمع نہ ہونے پائیں. جیسا کہ فراء نحوی سے بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے کہا: ”جو شخص کسی ایک علم میں کمال حاصل کر لے تو اس کے لیے سب علوم سہل ہو جاتے ہیں“؛ محمد بن الحسن قاضی نے، جو اس کی اس مجلس میں حاضر تھا اور فراء کی خالہ کا بیٹا تھا، اسے کہا: ”تم اپنے علم (نحو) میں ماہر ہو. اب میں آپ سے ایسا مسئلہ پوچھنے لگا ہوں جو آپ کے علم سے تعلق نہیں رکھتا: ”آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو اپنی نماز میں بھول گیا۔ پھر اس نے سجدہ سہو کیا تو اس سجدہ سہو میں بھی بھول گیا“۔

فراء کہنے لگا: ”تو پھر کیا ہے اسے اب کچھ بھی نہ کرنا چاہیئے“۔

قاضی نے کہا: بھلا ایسا کیونکر۔

فراء نے کہا: کہ ہمارے نزدیک تصغیر کو مزید مصغر نہیں بنایا جا سکتا۔ یہی صورت حال سجدہ

---

1. کیونکہ نہ تو وہ قطعی ہوتی ہیں اور نہ ہی بالعموم کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں اور نہ ہی عام مستعمل ہوتی ہیں۔

2. ارباب احوال کے کلام میں مماثلت نہیں پائی جاتی اور ان کے کلام کو بالعموم کسی مفسدہ، حرج یا تکلیف مالا یطاق کے موقع پر ہی قبول کیا جا سکتا ہے گو مباحث ان کے کلام میں ہے اور ان کے کلام کی شرح، ظرافت یا معاون علم ہے۔

سہو میں بھول جانے کی ہے اب اس دوسری بھول کے لیے سجدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ تصغیر التصغیر کے مرتبہ ہوگا۔ سہو کا سجدہ تو نماز کی مجبوری ہے اور جو پہلے ہی مجبوری ہے اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ تصغیر کا مصغر نہیں بنایا جا سکتا۔

قاضی کہنے لگا: ۔ تمہارا کیا خیال ہے کہ عورتوں نے تمہارے ہی جیسے رسپوت، جنے ہیں۔ بھلا دیکھو کہ ضعف کی وجہ سے نماز میں بھول جانے اور تصغیر کو آپس میں جمع کرنے کی کیا تک ہے۔ جب کہ ان دونوں کو ایک اصل حقیقی کے معنی میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ معتبر سمجھا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں کو ایک اصل پر لا کر جمع کیا جائے گا تو پھر اس باب سے نہ رہے گا۔ جیسا کہ کسائی کا ابو یوسف قاضی سے رشید کی موجودگی میں ایک مسئلہ پر مکالمہ ہوا تھا۔

روایت ہے کہ ابو یوسفؒ رشید کے پاس آئے جب کہ کسائی اس سے خوش طبعی کر رہے تھے۔ ابو یوسف رشید سے کہنے لگے: "اس کوفی نے تو آپ کو گھبرا دیا ہے اور آپ پر غالب آگیا ہے"۔

کسائی کہنے لگے: اے ابو یوسف! رشید کچھ چیزیں لائے ہیں جو میرے دل کی آواز ہے"۔ پھر کسائی ابو یوسف کی طرف آگے بڑھے اور کہا: "اے ابو یوسف: میں تم سے ایک مسئلہ پوچھوں؟"

ابو یوسف کہنے لگے: یہ مسئلہ نحو سے متعلق ہے یا فقہ سے؟

کسائیؒ نے کہا: یہ فقہ کا مسئلہ ہے۔

رشید اس بات پر ہنس پڑا پھر وہ اپنے پاؤں سے زمین کریدنے لگا پھر کسائیؒ سے کہا: ابو یوسف سے فقہ سیکھئے"۔

کسائیؒ نے کہا درست ہے"۔ پھر ابو یوسف سے کہنے لگے اے ابو یوسف اس شخص کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا اَنْتَ طَالِقٌ اَنْ دَخَلْتِ الدَّار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) اور اس شخص نے بات لفظ اَنْ سے شروع کی"؟

ابو یوسف کہنے لگے "جب وہ داخل ہوگئی تو اسے طلاق ہوگئی"۔

کسائیؒ نے کہا: "آپ نے غلط جواب دیا ہے اے ابو یوسف!"

اس بات پر رشید ہنس پڑا اور کسائیؒ سے کہا: "درست جواب کیا ہے؟"

کسائی نے کہا: جب اس شخص نے اُن کہا تو فعل واجب ہوگیا اور طلاق واقع ہوگئی اور اگر اس نے اِن کہا تو فعل بھی واجب نہ ہوا اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی"۔

کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد ابو یوسف ہمیشہ کسائی کے پاس آتے رہے۔

یہ زیر بحث مسئلہ اپنی اصل کے لحاظ سے لغوی ہے اور اسے دو علوم پر مبنی قرار دیے بغیر چارہ نہیں۔

پس یہ مثالیں ایک ناظر کو اس جیسی دوسری مثالوں کی طرف بھی رہنمائی کر سکتی ہیں۔ تاآنکہ ناظر پر خوب واضح ہو جائے گا کہ علوم میں کیا کچھ شامل ہے اور کون سی چیز خارج ہے۔ کیونکہ بہت سے ایسے علوم ہیں جن کی ظاہری چمک دمک : بادی النظر میں ناظر کو مضطرب کر دیتی ہے۔ اور اس میں اس کی عمر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد عمل کرنے یا اعتقاد کے لیے وقت ہی باقی نہیں رہتا۔ طلبِ علم میں ہی اس شخص کی ساری کوششیں گم ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ ہی ایسی بات سے بچانے والا ہے۔

اس باب میں نادر مثالوں میں سے ایک وہ ہے جسے بعض شیوخ نے روایت کیا ہے کہ: ابو العباس ابن البناء سے پوچھا گیا اور کہا گیا کہ "آپ اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ (۲۰/۶۳) یہ دونوں جادوگر ہیں۔

میں ھٰذٰنِ پر اِن کا عمل کیوں نہیں لاتے؟" تو انہوں نے جواب میں کہا "جب کہی ہوئی بات میں قول اثر نہ کرے تو معمول (ھذان) میں عامل (اِن) بھی اثر انداز نہیں ہوگا"۔

سائل نے کہا: "یا سیدی اس ان کے عمل اور نبیوں کے بارے میں کفار کے قول (انْ هٰذٰان لسٰحرون) کے درمیان رابطہ کی کیا توجیہہ ہے؟"

تو اسے جواب دینے والے نے کہا، میں تمہارے پاس ایک کلی لایا ہوں جس کی رونق بہت خوب ہے۔ تو چاہتا ہے کہ اس رونق کو کھرچ دے۔ پھر خود ہی سے اس سے یہ رونق طلب کرے ___ یا کچھ اسی معنی کا کلام تھا۔ اب اس سوال کا جو جواب ہے۔ وہ آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔ اور اسے عقل پر پیش کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس سوال و جواب میں حقیقی علم کا کچھ حصہ نہیں۔

تیسری قسم: اور علم کی تیسری قسم وہ ہے۔ جو نہ ٹھوس علم ہے اور نہ زیبائشی جب تک کہ وہ کسی

قطعی یا ظنی اصل کی راجع نہ ہو۔ اس کی کیفیت تو محض یہ ہے کہ اسے باطل طریقے سے اس کی اصل یا کسی دوسری ایسی اصل کی طرف بار بار لوٹایا جاتا ہے جو درست سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً علوم معتبرہ اور عقائد و اعمال کے ایسے قواعد جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یا ایسے علوم کی طرف جو حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے پر ابھارنے والے ہیں۔ لہٰذا ایسا علم کوئی علم نہیں کیونکہ وہ اپنی اصل کی طرف باطل طریقوں سے لوٹتا ہے۔ ایسا علم غیر مستحکم ہے۔ وہ فیصلہ کن بھی نہیں، نہ ہی وہ معاون و موافق ہے نہ مُلَح علوم سے ہے۔ کیونکہ مُلَح وہ ہوتا ہے جسے عقل مستحسن سمجھے اور دلوں کے لیے ظرافت ہو۔ نیز مُلَح میں کوئی چیز بور کرنے والی نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی چیز علوم کی دشمن ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی اصل (قانون) ایسا ہے جو مجموعی اعتبار پر مبنی ہے بخلاف اس قسم کے جس میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہوتی۔

بایں ہمہ کچھ لوگ ادھر مائل ہو گئے۔ انہوں نے اسے پسند کیا اور اسے طلب کیا تو یہ ایک پیش آنے والے شبہ کے لیے ہے اور یہ اشتباہ اس دلیل اور پہلی اصل کے درمیان تھا پس بہت سے بے سمجھ لوگوں نے ایسے علم کو کسی اصل پر مبنی قرار دیا اور اسی وجہ سے اس کی طرف مائل ہوئے۔ جب کہ اس کا اصل محض ایک وہم اور ایسا تخیل ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ مزید براں اس میں ذاتی اغراض و خواہشات بھی شامل ہو جاتی ہیں اس طرح یہ علم غیر معروف چیزوں کے حصول کی طلب سے شواذ و نوادر امور کی طرح بن جاتا ہے۔ اس کی بڑھک سنائی دینے لگتی ہے لیکن علم میں رسوخ رکھنے والے اس کا ادراک تک نہیں کر پاتے اور فخریہ طور پر کہا جاتا ہے کہ ان مشہور اور ظاہر امور کے کچھ باطنی مطالب بھی ہیں جنہیں خواص ہی پا سکتے ہیں۔ اور وہ خواص وہی لوگ (یعنی وہ خود) ہیں۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور جن سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا ایسے عالم کو امتحان کے دوران رسوائی کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ جیسا کہ امام غزالی، ابن عربی اور ایسے علم سے تعرض کرنے والے دوسرے علماء نے اس کی حقیقت بیان کر دی ہے۔

اور اس قسم (کے علم) کی مثال وہ کچھ بھی ہے جسے فرقہ باطنیہ نے ظاہر کا لحاظ رکھے بغیر (قرآن کریم کی شرح میں داخل کر کے) اسے قرآن سے منسوب کر دیا ہے۔ اور (کہتے ہیں) کہ اصل مقصود تو ان ظاہری الفاظ کے پیچھے ہے کہ وہاں تک عقل یا نظر ظاہر سے پہنچنے کا کوئی طریقہ نہیں وہاں تک تو صرف اس امام معصوم کی تقلید سے ہی پہنچنا ممکن ہے۔ اور ان کا انحصار ۔ ان کے دوسرے دعووں کی طرح — علم الحروف اور علم النجوم پر ہوتا ہے۔ اور پچھلے ادوار میں

بے شرم اور احمق لوگوں نے فرق عادت امور میں کافی وسعت پیدا کر لی۔ شریعت کے علی الرغم ان کے بلند بانگ دعوے ایسے ہوتے ہیں جیسے فرقہ باطنیہ کے ہوتے ہیں حتیٰ کہ یہ لوگ حال سے آنکھیں بند کر کے نامعقول باتوں کی طرف مائل ہو گئے اور یہ ایک مزید قباحت تھی۔ علم کی اس قسم میں وہ کچھ بھی شامل ہے جسے باطل استدلال کرنے والے اور اپنی مرضی سے فیصلہ کرنے والے گروہوں نے اس علم سے منسوب کر رکھا ہے۔ یہ تمام امور بے اصل اور بے ثمر ہیں لہٰذا کسی بھی صورت میں ان امور کا حقیقی علم سے کوئی تعلق نہیں۔

فصل

بسا اوقات قسم اوّل کو قسم ثانی ہی سے شمار کرنے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ ایک علم دوسرے علم سے خلط ملط ہو جائے۔ جیسا کہ ایک فقیہ اپنی فقہ کی بنیاد کسی نحوی مسئلہ پر رکھتا ہے۔ پھر وہ اس کو ثابت کرنے کے لیے جیسا کہ ایک نحوی اسے ثابت کرتا ہے۔ ایک ایسے مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا مقدمہ تسلیم شدہ نہیں ہوتا۔ پھر وہ اپنے فقہی مسئلہ کو اس کی طرف پھیر دیتا ہے۔ اسے چاہیئے تو یہ تھا کہ وہ اسے یوں پیش کرتا جیسے یہ مسئلہ علم نحو میں طے شدہ ہے۔ پھر اس پر بنیاد اُٹھاتا۔ پھر جب وہ ایسا نہ کر سکا تو اس میں، اس کی تصحیح و ضبط استدلال میں کلام کرنا شروع کر دیا جیسا کہ ایک نحوی کرتا ہے۔ تو اس میں یہ آمد بلا ضرورت اور فالتو ہوتی ہے۔ اسی طرح جب اسے کسی حساب کے مسئلہ کی ضرورت پڑتی ہے تو اس میں حق یہ ہے کہ اس کا مسلمہ لائے۔ تاکہ اسی علم میں اس پر تفریع کرے۔ پھر اگر وہ بات کو یوں پھیلائے جیسے ایک حساب دان اپنے حساب کے علم میں پھیلاتا ہے۔ تو اگر اسے زیبائشی یا عقلی علم شمار کیا جائے تو بھی یہ زائد از ضرورت ہو گا۔ اور یہی ایسے تمام علوم کا حال ہے جو ایک دوسرے کی خدمت کرتے ہیں۔

اور کبھی قسم اوّل کے لیے قسم ثالث ہونے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور علمیہ مسائل کو ان لوگوں میں فخریہ انداز سے پیش کیا جاتا ہے جو اس کے اہل نہیں ہوتے۔ یا بڑے بڑے مسائل کا ان لوگوں میں ذکر کرنا۔ جن کی عقل صرف چھوٹے مسائل ہی سمجھ سکتی ہے (بڑے مسائل کو ان کی عقل برداشت نہیں کر سکتی)۔ اور یہ بات مشروع تربیت کے برعکس ہے۔ ایسا شخص

مصائب میں جا پڑتا ہے۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ:

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُوْنَ ۔ لوگوں سے وہی احادیث بیان کرو
أَتُحِبُّوْنَ اَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَ جنہیں وہ سمجھ سکیں کیا تم یہ پسند
رَسُوْلُهٗ۔ کرتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول
کو جھٹلایا جائے۔

اور کبھی یہ بات سامعین کے لیے فتنہ کا سبب بن جاتی ہے۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور جب قسم اوّل کے لیے یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اسے قسم ثالث میں شمار کیا جائے۔ تو اس سے تو بہتر یہ ہے کہ قسم ثانی کو قسم ثالث میں شمار کیا جائے۔ کیونکہ قسم ثالث سے قسم ثانی، اوّل سے بہر حال قریب تر ہے۔ علمی تربیت کے سلسلہ میں عالم کے لیے یہ بات درست نہیں الا یہ کہ ان معانی کی حفاظت مقصود ہو۔ اور اگر عالم ایسا نہیں تو وہ مربی نہیں ہو سکتا، اسے خود کسی عالم کے پاس جانے کی ضرورت ہے جو اس کی تربیت کرے۔

اندریں صورت حال اس کتاب کے ناظر کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ وہ اس میں فائدہ دینے والی یا فائدہ حاصل کرنے والی نظر کرے یہاں تک کہ علم شریعت، اس کے اصول و فروع اور منقولات و معقولات کا پورا پورا محافظ ہو۔ تقلید پر جما رہنے والا نہ ہو اور نہ ہی مذہب کے لئے متعصب ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسا ہو گا تو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ جو علم اسے دیا گیا ہے، خواہ وہ بذریعہ سراسر حکمت ہو، کہیں فتنہ کی صورت میں اس پر الٹ نہ پڑے۔ اور اللہ ہی راہ صواب کی توفیق بخشنے والا ہے۔

دسواں مقدمہ

مسائل شرعیہ میں جب نقل اور عقل موافقت اس شرط پر ہو گی کہ نقل کو مقدم کیا جائے اور وہ متبوع ہو اور عقل کو ثانوی حیثیت دی جائے اور وہ تابع ہو گی۔ عقل کو اپنی فکر کی جولانگاہ میں اتنا ہی آزاد ہونا چاہیئے جتنا کہ نقل اسے آزاد رہنے کی اجازت دیتی ہے اور اس پر کئی دلائل ہیں۔

پہلی دلیل: اگر عقل کو نقل کے ماخذ سے تجاوز کرنے کی اجازت ہو تو نقل نے جو حد اس کے

یلنے مقرر کی ہے اس کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔کیونکہ فرض کے لیے ایک مقررہ حد ہے۔ اگر اس حد سے تجاوز جائز ہو تو یہ حد غیر مقید ہو جائے گی (حد نہ رہے گی) اور یہ بات از روئے شرع باطل ہے۔ ایسے ہی دوسرے امور کا بھی یہی حال ہے۔

دوسری دلیل: علم الکلام اور علم الاصول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عقل کسی کام کو نہ اچھا قرار دے سکتی ہے اور نہ برا۔ اگر ہم عقل کو اس سے آگے بڑھنے والی فرض کر لیں جو شریعت نے اس کے لیے مقرر کی ہے۔ تو عقل کسی کام کو اچھا یا بُرا قرار دے سکنے والی بن جائے گی۔ اور یہ بات بھی شریعت کے خلاف ہے۔

تیسری دلیل: اگر عقل کا تجاوز جائز قرار دیا جائے تو پھر عقل سے شریعت کو باطل کر دینا بھی جائز قرار پائے گا۔ اور یہ بات قطعاً غلط ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ: شریعت مکلفین کے افعال و اقوال اور اعتقادات کے لیے حدود مقرر کرتی ہے۔ اور وہ ان سب امور کے لیے کفیل ہے۔ اگر عقل کے لیے کسی ایک حد سے تجاوز جائز قرار دیا جائے تو اس کے لیے تمام تر حدود میں تجاوز جائز قرار پائے گا۔ کیونکہ جو بات ایک چیز کے لیے ثابت ہو جائے، اس جیسی دوسری چیز کے لیے بھی ثابت قرار پائے گی۔ اور ایک حد سے تجاوز کا معنی اس کا باطل ہونا ہے یعنی یہ حد بذاتہ درست نہیں۔ پھر اگر ایک حد کا باطل ہونا جائز سمجھا جائے گا تو تمام حدود باطل سمجھی جائیں گی۔ اور یہ بات بظاہر محال ہونے کی وجہ سے کوئی بھی نہیں کہتا۔

چند اشکالات اور ان کے جواب

کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیان کئی وجوہ سے مشتبہ ہے:۔

پہلا اشکال: یہ رائے فرقہ ظاہریہ کی رائے ہے۔ کیونکہ وہ نصوص کے ظاہر پر ہی توقف کرتے ہیں اس میں کسی طرح کی کمی یا بیشی کے روادار نہیں۔ نتیجۃً وہ تمام معقولات کو ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں۔ وہ قیاس کی بھی نفی کرتے ہیں جس پر متقدمین نے اتفاق کیا ہے۔

دوسرا اشکال: یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عقل ایک عام حکم میں تخصیص کر سکتی ہے۔ جس قدر کہ اصولیین نے درج ذیل مثال میں ذکر کیا ہے:

وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔	اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔
اور عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ۔	ہر چیز پر کارساز ہے۔

اور خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ   اللہ ہی نے ہر چیز کو پیدا کیا۔

اور یہ عموم کے مقتضیٰ میں نقص ہے۔ (پھر اگر نقص جائز ہوا) تو پھر زیادتی بھی جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ زیادتی بھی اسی معنیٰ میں ہے ۱؎ اور اس لیے بھی کہ نقل کی حد سے پیچھے توقف ایسے ہی ہے جیسے اس کے اوپر ہے۔ تو گویا آپ کے خیال کے مطابق دونوں حد کو باطل کر رہے ہیں۔ پھر جب کمی سے حد کا باطل ہونا جائز ہوا تو زیادتی کے ساتھ بھی جائز ہوگا۔ اور جب کمی سے حد کا باطل ہونا شمار نہیں کیا جاتا تو زیادتی سے بھی شمار نہ ہوگا۔

تیسرا اشکال: اصولیین نے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے جو اس فیصلہ کے خلاف ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ نص کو ذکر کرتے وقت اصل لفظ کے بجائے اس کا کوئی سہل الفہم اور وضاحت کرنے والا لفظ ال جائے تو اس نص میں اس کا حکم لگانا درست ہوتا ہے۔ یہ نیا لفظ بالخصوص اسی نص کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور یہ اس پر اضافہ ہے۔ اصولیین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے اس کی یہ مثال پیش کی ہے۔

وَلَا يَقْضِي الْقَاضِيُ وَهُوَ غَضْبَانَ۔   اور قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

انہوں نے، غضبان کا معنی تشویش یا بے چینی کرنے کی وجہ سے، قاضی کو بے چینی کی حالت

۱؎ ان تین جملوں میں سے ہر دو میں تصرف ہے اور جہاں کمی جائز ہو تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور اجمالی طور پر یہ استدلال اسی طرح سمجھا جائے گا کہ اس دلیل کے بعد نیا فائدہ حاصل ہو سکے جو یہ ہے کہ وہ دونوں (کمی اور بیشی) مطلوبہ خصوصی معنی میں مشترک ہیں جس پر مصنف کے کلام ولما لم یخف الخ میں اشکال کی بنیاد رکھی جائے گی الآیہ کہ اسکی کلام ولان میں واو لکھنے میں زائد ہو۔

پھر اصل دعویٰ میں غور وفکر کا مسئلہ باقی رہتا ہے جو یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ شرعی حدود سے تجاوز یا ان کا ابطال خواہ کمی سے ہو یا بیشی سے برابر ہوتا ہے۔ اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عموم کے تقاضے سے نقص کو بھی تعدی شمار کیا جائے جس پر اعتراض ہو سکتا ہے اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہاں جو قانون بنایا ہے تو کوئی دوسرا قانون اس کی نفی کر دے گا۔ اور وہ قانون یہ ہے کہ عقل تخصیص کر سکتی ہے کیونکہ وہ نقص ہے پھر اس تخصیص عقل پر بنا رکھی جائے اور شریعت کی حدود سے اس چیز کے کم ہونے پر شریعت ہی کے مقرر کردہ طریقے پر زیادتی کا اشکال پڑے گا۔ جیسا کہ مصنف نے تیسرے اشکال میں کمی بیشی کے اشکال کو ملحوظ رکھا ہے مصنف نے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

میں فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے۔ اور ایسے غصہ کی حالت میں، جس میں بے چینی نہ ہو، فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے پس آپ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بلا توقف نقل میں عقل کے تقاضا کے مطابق تصرف کر لیا ہے۔ اور یہ آپ کے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے۔

ان مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عقل کے تصرفات سے یکسر انکار کر دینا اصول فقہ میں گویا معلوم کا انکار ہے۔

مندرجہ بالا اشکالات کے جواب

اگر ثابت شدہ اصولوں کو ملحوظ رکھا جائے تو مذکورہ بالا تصریحات میں کوئی بھی اشکال نہیں ہے مثلاً

پہلے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ قیاس نے محض عقلی تصرفات کا نتیجہ نہیں۔ عقلی نے تو یہ تصرف دلائل کو ملحوظ رکھ کر اور ان کے تحت ہو کر کیا ہے اور اتنا ہی کیا ہے جتنا مطلق اور مقید کے اصول کے مطابق ممکن تھا۔ اور یہ بات کتاب القیاس میں اپنے مقام پر واضح کر دی گئی ہے۔ پھر جب ہمیں شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ مسکوت عنہ (جس مسئلہ میں شریعت خاموش ہو) کا الحاق منصوص علیہ (جس مسئلہ میں واضح حکم موجود ہو) کے ساتھ معتبر ہے اور یہ ان امور سے ہے جن کا شارع علیہ السلام نے قصد کیا ہے اور اس کا حکم بھی دیا اور اس پر عمل کرنے کی تنبیہ بھی فرمائی تو ان باتوں کے ہوتے ہوئے عقل کا استقلال کیسے ہوا؟ بلکہ عقل تو ادلہ شرعیہ کے ساتھ شریعت ہی کی راہ دکھاتی ہے۔ یہ شرعی دلائل اسے جہاں تک چلائیں چلتی ہے اور جہاں روک دیں تو وہیں رک جاتی ہے۔

دوسرے اشکال کا جواب: یہ جواب انشاء اللہ عموم و خصوص کے باب میں آئے گا۔ کہ جدا جدا دلائل مخصوص نہیں ہوتے اور اگر ان کا مخصوص ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس تخصیص کا یہ معنیٰ نہیں کہ عقل مقصود بہ لفظ میں ظاہر پر تصرف کرتی ہے بلکہ وہ یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس حکم میں ظاہر مقصود نہیں ہے جب کہ ادلہ شرعیہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے پس عقل کا بھی یہی معاملہ ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ میں عقل نے یہ تخصیص کی ہے کہ اس عموم میں سے ذات باری اور اس کی صفات کو خارج کیا جائے کیونکہ یہ بات محال ہے۔ بلکہ

(بقیہ حاشیہ) اشکال ثانی کا جواب دینے میں اپنی کوشش کو نقص کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس طرح اسے باطل کر دیا ہے پھر کہا ہے کہ اس پر تجاوز کا قیاس کرنا صحیح نہیں اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ نقص کے اعتراض کو ملحوظ رکھا جائے جیسے مصنف نے اپنے کلام میں "وھو نقص" کہا ہے یعنی یہ اشکال ہے پھر اس بات کو مقدمہ بنا کر کہا ہے کہ پھر زیادتی بھی جائز ہونی چاہیے۔ باقی صد ۱۲۷ پر

یہاں اللہ تعالیٰ کے ماسوا سب کچھ ہے۔ اندریں صورت نقل کے مقتضیات سے عقل کو خارج نہیں کیا جا سکتا اور جب یہ صورت حال ہو تو ایسی چیزوں میں قیاس درست نہ ہوگا جو شرعی حدود سے متجاوز ہوں۔

تیسرے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ از روئے قیاس تمام خلقت غضب سے مضطرب ہو جاتی ہے۔ اور مخاطبین میں سے اس شخص کی تخصیص کرنا جس پر یہ اضطراب لاگو نہ ہو گھرے قیاس کا کام ہے۔ پھر جب ہم معمولی غصّہ کی صورت میں اس تخصیص کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسا فیصلہ کرنا عقل کا کام نہیں بلکہ یہ بات تو تشویش کا معنیٰ سمجھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ معمولی غصّہ کی حالت میں اضطراب نہیں ہوتا۔ لہٰذا معمولی غصّہ کی حالت میں قاضی کا فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔ حالانکہ اصل حکم میں یہ بات مقصود نہیں۔

اس مفہوم کے اثبات میں اصولیین بھی یہی بات کہتے ہیں کہ لفظ غضب کے اطلاق کو اس کا معنیٰ خاص بنا دیتا ہے۔ لہٰذا تخصیص کئے بغیر ہی بات سہل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ لفظ غضبان فعلان کے وزن پر ہے۔ اور فعلان فاعلین کی صفات بیان کرتا ہے اور اپنے مادہ کے بھرپور معنیٰ کا متقاضی ہوتا ہے۔ گویا غضبان کا لفظ استعمال ہی اس وقت ہوگا جب کوئی شخص غصّہ سے بھرا ہوا ہو، اسی طرح ریّان میں ریا (نمو و نمائش)، اور عطشان میں عطش (پیاس) وغیر ذلک میں مادہ کے بھرپور معنیٰ پائے جاتے ہیں مطلق صفت کے لیے یہ وزن استعمال نہیں ہوتا۔ گویا شارع علیہ السلام نے اس شخص کو منع کیا ہے جو غصّہ سے بھرا بیٹھا ہو۔ آپؐ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ "سخت غصّہ یا غصّہ سے بھرا ہونے کی حالت میں کوئی قاضی فیصلہ نہ کرے۔ کیونکہ یہ حالت بے چینی و اضطراب کی حالت ہوتی ہے۔ تو اس لغوی تشریح سے تخصیص کا معاملہ ختم ہوا اور معمولی غصہ کی حالت میں فیصلہ دینا اس حکم سے از خود خارج ہو گیا۔ یہ بے چینی تو غصّہ کی وجہ سے تھی۔ اب اگر بے چینی و اضطراب کسی دوسری وجہ سے ہو تو اسے بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔

ؔ پہلے اشکال کا صحیح جواب معلوم کرنے کے لیے غور فرمائیے کیونکہ اس میں قیاس کے انکار سے زیادہ وسعت ہے جس کے جواب کی صراحت مطلوب ہے۔ گویا عقل آراء شرعیہ کے تابع اور اس کی خادم ہے اور یہی ہمارا دعویٰ ہے شریعت کے استقراء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حقائق کے بدلنے اور محال امر کو جائز یا واجب بنانے میں عقل کا شریعت سے کوئی تصادم نہیں بشرطیکہ عقل محل نظر مسئلہ اور نقل میں تخصیص کے لئے استعمال کی جائے۔ رہا ان مقدمات کے بغیر ادلہ شرعیہ میں مجرد عقل کا قیاس تو یہ بات مسلم ہے کہ اس سے اشتباہ پیدا ہوگا اور مسئلہ زیر بحث کی بنیاد ہی ٹوٹ جائے گی۔ خوب سمجھ لیجیے۔

اور ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں عقل کے تجاوز کی کوئی بات ہے؟

مندرجہ بالا مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ ان امور میں عقل کسی صورت میں بھی نقل پر حکم نہیں لگا سکتی۔ نیز انہی مثالوں سے مذکورہ اصول کی صحت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

گیارہواں مقدمہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرعی نکتہ نگاہ سے معتبر علم وہی ہے جس پر عمل کی بنیاد رکھی جا سکے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ علم ان امور میں ہو جن پر ادلہ شرعیہ رہنمائی کرتی ہوں پس جو علم یہ تقاضا پورا کرے فی الجملہ مکلف کے لیے اسی علم کا سیکھنا ہی اس کا ہدف ہونا چاہیئے۔ اور یہ بات بھی واضح ہے کہ ایسے علم کا ادلہ شرعیہ میں محصور رہنا ضروری نہیں۔ پس جب ایسے علم کا انحصار ادلہ شرعیہ پر ہو گا تو گویا یہ انحصار علم شرعی کے ماخذوں (کتاب و سنت) پر ہی ہو گا۔ اور یہ بات حسب ضرورت انشاء اللہ کتاب الادلہ الشرعیہ میں بیان ہو گی۔

بارہواں مقدمہ

کسی چیز کی انتہائی تحقیق تک پہنچنے کے طریقوں میں سے سب سے زیادہ مفید طریقہ یہ ہے کہ اس علم کے ماہر محققین[1] سے علم حاصل کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا جب کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ پھر اسے علم سکھایا اور بصیرت عطا فرمائی اور دنیوی زندگی میں مصلحتوں کے راستے دکھلائے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو علم سکھلایا اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک قسم ضروری (جبلی) علم ہے۔ جو بغیر تعلیم کے اس میں موجود ہوتا ہے۔ یہ علم کہاں سے آتا ہے اور کیسے آتا ہے؟ (ہم نہیں سمجھ سکتے) بلکہ وہ علم انسان کی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے جیسے بچہ کا پیٹ سے باہر آنے کے بعد پستان کی طرف لپکنا اور اسے چوسنا۔ یہ بات محسوسات سے

---

[1] اس تحقیق کی تشریح بعد میں آئے گی۔

ہوئی — اور جیسے اس کا اپنے وجود کے متعلق علم، اور یہ علم کہ نقیضین کبھی آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ باتیں معقولات سے تعلق رکھتی ہیں۔

اور علم کی دوسری قسم وہ ہے جو سیکھنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ پہلے پہل جبلی تصرفات کی طرح اس کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ جیسے آوازوں کی مشابہت، جیسے بولنا اور اشیاء کی صفات کا علم۔ یہ باتیں تو محسوسات سے ہوئیں — اور جیسے نظری علوم جن کی تحصیل میں عقل غور وفکر سے کام لیتی اور جولانیاں دکھلا سکتی ہے — یہ چیز معقولات سے تعلق رکھتی ہے۔

چونکہ ان باتوں کو سمجھنے کے لیے فکر ونظر کی ضرورت ہے لہٰذا معلم کے بغیر چارہ نہیں۔ اور اگر لوگ اختلاف کرنے لگیں تو کیا ایسے علم کا حصول معلم کے بغیر ممکن ہے یا نہیں؟ گو معلم کے بغیر بھی علم کے حصول کا امکان مسلمہ امر ہے۔ تاہم واقعۃً یہی دستور رہا ہے کہ معلم کے بغیر چارہ نہیں اور فی الجملہ اس پر سب کا اتفاق ہے گو اس کی تفاصیل میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے جیسا کہ جمہور امت اور امامیہ — جو امام معصوم کی شرط بھی عائد کرتے ہیں — کا اختلاف ہے۔ اس معاملہ میں سواد اعظم ہی حق پر ہے جو عصمت کی شرط نہیں لگاتے کیونکہ عصمت تو صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ امامیہ خود بھی جاہل کے لیے معلم کی ضرورت کا اقرار کرتے ہیں خواہ یہ تعلیم علمی صورت میں یا عملی ہو۔ تمام لوگوں نے واقعاتی طور پر معلم کی ضرورت پر اتفاق کیا اور معلم کی ضرورت کا عام دستور ہی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اور لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "علم کے آدمیوں میں تھا۔ پھر کتابوں میں منتقل ہوا۔ پھر بھی اس علم کی چابیاں آدمیوں ہی کے ہاتھوں میں رہیں"۔ یہ کلام بھی اس بات کا متقاضی ہے کہ علم کا حصول آدمیوں کے بغیر ممکن نہیں۔ گویا لوگوں کے نزدیک ان ہر دو مراتب کے علاوہ کوئی مقصد نہیں اور اس کی اصل درج ذیل صحیح حدیث میں موجود ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ عَنِ النَّاسِ وَلٰكِنْ يَقْبِضُهُ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ۔ [1]	اللہ تعالیٰ علم کو لوگوں (کے سینوں) سے کھینچ کر نہیں سمیٹے گا بلکہ علماء کو وفات دے کر علم کو سمیٹ لے گا (الحدیث)

[1] یہ حدیث آٹھویں مقدمہ میں گزر چکی ہے۔

اندریں صورت حال یہ معلوم ہوتا ہے کہ بلا شبہ آدمی ہی علم کی کنجیاں ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر کسی محقق کے بغیر دوسرے سے علم حاصل نہ کرنا چاہیئے اور اور یہ بات بھی فی نفسہٖ واضح ہے۔ اور اس پر اہل دانش کا بھی اتفاق ہے۔ البتہ کسی خاص علم کے عالم کے لیے چند شرطیں عائد کی گئی ہیں مثلاً یہ کہ وہ اس علم کے اصول جانتا ہو اور یہ بھی کہ اصول کس کس چیز کی بنیاد بن سکتے ہیں۔ عالم کو اس علم کے مقصود کی تعبیر پر بھی قادر ہونا چاہیئے اور اس پر بھی اس سے کیا کچھ لازم آتا ہے۔ نیز اسے اس علم اور ان اصول پر وارد شدہ شبہات کی تردید کی اہلیت بھی ہونا چاہیئے۔ ان شرائط کے تحت جب ہم علوم شریعت میں ائمہ سلف صالحین کی مہارت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان صفات سے درجہ کمال تک متصف تھے۔ البتہ خطاء سے محفوظ ہونے کی شرط عائد نہیں کی جا سکتی۔ وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی فروع جب پھیل جاتی ہیں کہ کسی ایک فرع کی بنیاد کسی اصول پر رکھی جاتی ہے تو اس میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے اور بسا اوقات ایک ہی علم کو مختلف اصول[ل] پر تفریع کے تصور میں اشکال واقع ہو جاتا ہے یا بعض اصول کی طرف رجوع مخفی رہ جاتا ہے تو ایسے مقامات پر عالم غفلت برت جاتا ہے حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا۔ یا شبہ کی وجوہ متعارض ہو جاتی ہیں تو معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے اور وجوہ ترجیح میں سے زیادہ راجح وجہ عالم کے ذہن سے نکل جاتی ہے اور اسی طرح کی دوسری بھی صورتیں ممکن ہیں۔ اندریں صورت عالم کو قصور وار نہ سمجھنا چاہیئے اور یہ بات اس کے امام ہونے کو اور اس کی اقتداء کو کچھ نقصان بھی نہیں پہنچاتی۔ پھر

[ل] مصنف نے تین صورتوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلی یہ کہ فرع کی بنیاد ایسی فرع پر ہو جو اصل پر مبنی ہو۔ تو سمجھ لیجئے کہ ان دونوں فروع کی ایک خاص اصل ہے۔ جس پر معاملہ مشتبہ ہو کر استنباط مبہم ہو جاتا ہے اور توقف کرنا پڑتا ہے اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ بعض فروع کے متعلق یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کے لیے کن اصل کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس صورت میں بھی توقف کرنا پڑتا ہے اور استنباط مہمل رہ جاتا ہے۔ اور کبھی ایک فرع کے متعلق یہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ دو اصلوں میں سے اسے کس اصل کی طرف لوٹایا جائے اور وجوہ ترجیح میں سے زیادہ راجح وجہ عالم سے مخفی رہ جاتی ہے تو وہ فی الواقع کسی مرجوح وجہ کو لے لیتا ہے یا توقف اختیار کرتا ہے۔ مندرجہ بالا تینوں صورتوں کی یہ مثالیں آپ پر مخفی نہ رہنی چاہئیں اور یہ سب کی سب عالم کے امام ہونے میں کچھ نقصان نہیں پہنچاتیں۔ امام مالکؒ نے بہت سے مسائل میں توقف فرمایا ہے۔ اور بہت سے مسائل ایسے ہیں جنہیں پہلے وہ ترجیح دیتے رہے مگر بعد میں رجوع کر لیا۔ اور اس کی وجہ مندرجہ بالا اسباب میں سے کوئی ایک سبب تھا۔

اگر وہ عالم ان شرائط کو پورا کرنے سے قاصر رہے گا۔ تو اسی کمی کی نسبت سے اس کے مرتبہ کمال میں بھی نقص واقع ہو جائے گا اور جب تک وہ اس نقص کو مکمل کر نہ لے مرتبہ کمال کا مستحق نہ ٹھہرے گا۔

فصل

ایک محقق عالم کے لیے مندرجہ بالا شرائط کے علاوہ چند علامات بھی ہیں، اگرچہ نظری سے ان میں اختلاف ہے، اور وہ تین ہیں۔

پہلی علامت عالم کا عمل اس کے علم کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اگر اس کا عمل اس کے علم کے خلاف ہوگا تو وہ اس کا اہل نہیں کہ اس سے علم حاصل کیا جائے اور اس کی اقتداء کی جائے۔ یہ مفہوم "کتاب الاجتہاد" میں پوری وضاحت سے مذکور ہے والحمد للہ!

دوسری علامت: یہ ہے کہ وہ اس علم کے شیوخ کا تربیت یافتہ ہو، جن سے علم حاصل کیا ہو اور ان کی صحبت میں رہا ہو تاکہ اس میں بھی انہی شیوخ کی سی صفات پیدا ہو جائیں۔ سلف صالحین کی یہی شان تھی۔

سب سے پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اختیار فرمائی اور آپ کے اقوال و افعال کو اپنایا اور جس بات سے آپ نے روکا، بہر حال اور بہر صورت اس پر اعتماد کیا جس بات کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا یا نہ کیا صحابہ کرام اس کے اصل مقصد کو سمجھتے[2] حتی کہ انہوں نے سمجھ لیا اور یقین کر لیا کہ وحی الٰہی ایسا حق

---

[1] کیونکہ ان علامات میں کوئی تو علم کے اثبات کا سبب ہوتی ہے اور وہ دوسری ہے اور کوئی وہ ہے جس پر ترتیب کا انحصار ہے اور وہ پہلی ہے جو کل کے حصول کی حیثیت سے پہلے کی بیان کردہ شرائط کے موافق ہے اگرچہ قیاس میں یہ مختلف ہوتی ہے

[2] مصنف کا قول "فہم" شاید زائد ہے یا لفظ "علم" سے محرف ہے اور اس سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ اسکی دلیل قصہ عمر میں ہو جس کی دلیل وہ تمام مقدمات ہیں مثلاً (۱) مصنف کا قول دو فیہ نال سہل بن حنیف اور (۲) مصنف کا قول کہ: اور علماء کی فرمانبرداری اور اشکال کے مواقع پر برداشت کرنا اور (۳) مصنف کا قول کہ ولیکن صحابہ نے تسلیم کیا اور اپنی رائے ترک کر دی الخ اسی سے سارا واقعہ ایک نظم میں آجاتا ہے اور اسکا ایک حصہ دوسرے کا حجاب ختم کر دیتا ہے بس اس واقعہ نے حضرت ابو بکر کے لیے تو کوئی اشکال پیدا نہ کیا بلکہ حضرت عمر پر کیا لیکن انہوں نے بھی صبر کیا تاآنکہ برہان آشکارا ہو گئی

ہے جس میں کوئی معارضہ نہیں اور ایسی حکمت ہے جس کا قانون ناقابل شکست و ریخت ہے۔ اس کے دائرہ کمال میں کہیں نقص کا گزر نہیں۔ اور اس علم و یقین کی وجہ محض صحبت کی کثرت و مداومت تھی۔ اس سلسلہ میں صلح حدیبیہ[1] کے موقعہ پر حضرت عمر بن الخطاب رضؓ کا قصہ بھی قابل غور ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے کہا "اے اللہ کے رسولؐ! کیا ہم حق پر اور وہ لوگ (کفار مکہ) باطل پر نہیں؟" رسول اللہ نے فرمایا "کیوں نہیں"۔ حضرت عمرؓ نے کہا "کیا ہمارے مقتول جنت میں اور ان کے مقتول دوزخ میں نہ ہوں گے؟" رسول اللہؐ نے فرمایا "کیوں نہیں" حضرت عمرؓ نے کہا "تو پھر اپنے دین کے معاملہ میں یہ خست کیوں گوارا کر کے واپس چلے جائیں جب کہ ابھی تک اللہ نے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کیا؟" تو رسول اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا "اے خطاب کے بیٹے! اللہ کا رسول میں ہوں اور اللہ مجھے کبھی ضائع نہیں کرے گا"۔

حضرت عمرؓ چل کھڑے ہوئے مگر برداشت نہ کر سکے اور غصہ کی حالت میں ہی حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا وہی کچھ کہا جو رسول اللہ سے کہا تھا۔ تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا "بے شک وہ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ انہیں کبھی ضائع نہیں کرے گا"۔ راوی کہتے ہیں کہ ــ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی سورہ فتح نازل ہوئی۔ پھر آپ نے آدمی بھیج کر حضرت عمرؓ کو بلایا اور سورہ فتح سنائی تو حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! کیا یہ واقعی فتح ہے؟ آپ نے فرمایا "ہاں"، تو حضرت عمرؓ خوش ہو کر چلے گئے۔

یہ سب کچھ صحبت کے دوام، علماء کی اطاعت اور اشکال کے مواقع پر ان کے صبر کا فائدہ تھا یہیں تک کہ برہان آب و تاب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔ اسی واقعہ سے متعلق حضرت سہل بن حنیفؓ نے صفین کے دن لوگوں سے فرمایا "اے لوگو! اپنی رائے کو درست نہ سمجھ لینا۔ خدا کی قسم! اگر مجھے یوم ابو جندل (یوم حدیبیہ) کے موقعہ پر رسول اللہؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو رد کرنے کی کچھ بھی گنجائش ہوتی تو ضرور رد کر دیتا[2]۔ یہ بات حضرت سہل

---

[1] ایک لمبی حدیث کے ضمن میں اسے تیسیر میں بخاری اور ابو داؤد سے ذکر کیا۔ [2] اسے بخاری نے نکالا: اے لوگو! اپنے دین کے معاملہ میں اپنی رائے کو درست نہ سمجھو یا ایہا الناس اتھموا رایکم علی دینکم لقد رایتنی یوم ابی جندل...الخ اور عنقریب مولف اس کتاب کے چوتھے حصہ احکام سوال وجواب کے تیسرے مسئلہ میں اسے بیان کریں گے۔ مذکورہ روایت سے مختلف روایت سے بھی اور بخاری کی روایت سے بھی۔

بن حنیف نے صرف اس لیے کہی کہ اس معاملہ میں صحابہ کرام کو اشکال پیش آگیا تھا۔ اور سورۂ فتح تو اس وقت نازل ہوئی جب کہ شدت اشکال اور معاملہ کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے انہیں غم واندوہ سے دوچار ہونا پڑا تھا لیکن انہوں نے سرِ تسلیم خم کیا اور اپنی رائے کو ترک کر دیا۔ حتیٰ کہ وحی نازل ہوئی تو ان کا اشکال واشتباہ دور ہو گیا۔

یہ واقعہ بعد میں آنے والوں کے لیے ایک مثال بن گیا۔ صحابہ کرام کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس طرح کی روش کا تابعین نے التزام کیا۔ یہاں تک کہ وہ فقیہ بن گئے اور علوم شرعیہ میں کمال کی بلندی تک پہنچ گئے۔ اور اس دستور کی صحت کے لیے اتنی بات ہی کافی ہے۔ کہ آپ ایسا کوئی عالم نہ پائیں گے جو لوگوں میں مشہور ہو کہ اس سے علم حاصل کیا جاتا ہے مگر اس کا بھی استاد ہوگا۔ جو اس عالم کی طرح اس دور کا مشہور شخص ہوگا۔ اور جو چند کج رد اور مخالف سنت فرقے پائے جاتے ہیں۔ ان میں یہ صفت مفقود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ابن حزم ظاہری کو اچھا نہیں سمجھا جاتا کہ انہوں نے استادوں سے علم حاصل کرنے اور ان سے ادب سیکھنے کو لازم نہیں سمجھا۔ حالانکہ علماء راسخین جیسے ائمہ اربعہ یا اسی پلہ کے دوسرے علماء کا ایسا دستور نہ تھا۔

تیسری علامت | اپنے استاد کی پیروی[1] اور اس کا ادب کرنا ہے۔ جیسے آپ کو معلوم ہے کہ صحابہ کرام رسول کریمؐ کی اقتداء صلی اللہ علیہ وسلم کی اور تابعینؒ صحابہ کرام کی اقتداء کرتے رہے۔ اور ایسا ہی ہر دور میں ہوتا چلا آرہا ہے۔ حضرت مالکؒ میں یہ خوبیاں درجہ کمال تک پائی جاتی تھیں لہٰذا وہ اپنے ہمسروں سے ممتاز ہو گئے۔ اگرچہ ان کے ہمسروں میں بھی یہ خوبیاں موجود تھیں مگر مالکؒ تو ان اوصاف میں مبالغہ کی حد تک مشہور ہو گئے تھے۔ پھر جب یہ خوبی ترک کر دی گئی تو بدعات نے سر اٹھانا شروع کر دیا۔ کیونکہ اقتداء کو چھوڑ دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ تارک کے سامنے کوئی نئی چیز آگئی ہے اور وہ نئی چیز اپنی خواہش کی پیروی

---

[1] یہ علامت پہلی علامت سے اخص ہے کیونکہ استاد کی اقتداء اور اس کا ادب بھی حاصل کردہ علم پر عمل کرنے کا ایک حصہ ہے۔ اور مصنف کا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو اس علامت میں اپنے ہمسر مجتہدین سے امتیازی حیثیت سے متصف گرداننے سے یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ علم پر عمل کرنے سے لازمی طور پر یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے استاد کا پیروکار بھی ہو۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد کی روشنی میں عمل کو غالب کرے۔ خواہ اس سے اپنے استاد کے آداب کی نوعیت کی تابعداری کرنا ظاہر نہ بھی ہو۔ اس طرح وہ بھی ایک مستقل علامت بن جاتی ہے۔

ہے۔ اس مفہوم کو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کتاب الاجتہاد میں بیان کیا جائے گا۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ علم صرف اسی سے حاصل کرنا چاہیئے جو اس کا اہل ہو۔ تو اب اس تعلیم کے دو طریقے ہیں:۔

پہلا طریقہ: شفوی (زبانی) ہے۔ دونوں طریقوں میں سے یہ طریق مفید تر بھی ہے اور محفوظ تر بھی ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ وہ خاصیت ہے جو اللہ تعالیٰ نے معلم اور متعلم کے درمیان رکھی ہے اور اس خاصیت کو ہر وہ شخص مشاہدہ کر سکتا ہے جو علم اور علماء کی تلاش میں ہو۔ کتنے ہی ایسے مسائل ہیں جنہیں ایک متعلم کتاب میں پڑھتا ہے، انہیں یاد کرتا ہے، دل میں دہراتا ہے لیکن پھر بھی انہیں سمجھ نہیں سکتا۔ پھر جب معلم اسے سکھلاتا ہے تو یکدم سمجھنے لگتا ہے اور اسے فوراً اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ فہم متعلم کو یا تو حسب معمول احوال کے قرائن سے اور ایسے اشکالات کی وضاحت سے جن کا متعلم کے دل میں خیال تک نہیں ہوتا، حاصل ہوتا ہے یا پھر کبھی خلاف عادت امور سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات اللہ تعالیٰ طالب علم کو اس وقت عنایت فرماتا ہے جب وہ اپنی ضرورت کے تحت استاد کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے کہ اسے اس امر سے متعلق استاد کیا سکھلائے گا۔ اور یہ ناقابل انکار حقیقت ہے اور اس پر یہ حدیث بھی توجہ دلاتی ہے کہ " جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو صحابہ کرام اپنے آپ کو بھی بھول گئے"۔ اور حنظلہ اسیدیؓ کی حدیث بھی۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ جب وہ (خود حنظلہ) آپؐ کی مجلس میں ہوتے ہیں تو اس حالت میں ہوتے ہیں تو اس حالت میں ہوتے ہیں جسے وہ خود پسند کرتے ہیں۔ پھر جب یہ مجلس چھوڑ جاتے ہیں تو وہ حالت بھی زائل ہو جاتی ہے۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " تم اسی حالت میں رہتے جس حالت میں میرے پاس ہوتے ہو تو فرشتے اپنے پروں سے تم پر سایہ کرتے [1]

---

[1] مسلم اور ترمذی نے اسے روایت کیا۔

اور حضرت عمر بن خطابؓ نے کہا تھا: میں نے اپنے پروردگار سے تین امور میں موافقت کی"۔ اور یہ سب علماء کی مجالس کے فائدے ہیں کیونکہ متعلم کے لیے استاد کے سامنے وہ کچھ کھولا جاتا ہے جو اس کے سوا نہیں کھل سکتا۔ اس کے بعد ان کے لیے ایک نور باقی رہ جاتا ہے جس کی مقدار اسی تناسب سے ہوتی ہے جس تناسب سے انہوں نے اپنے استادوں کی متابعت میں وقت صرف کیا ہوتا ہے، ان کا ادب اور ان کی اقتداء کی ہوتی ہے۔

پس یہ طریقہ ہر حال میں مفید رہتا ہے۔ متقدمین میں سے کم ہی لوگ تھے جو علم (الحدیث) کو لکھتے تھے اور وہ اس بات کو ناپسند کرتے تھے اور امام مالک نے بھی اس بات کو ناپسند کیا جب ان سے پوچھا گیا کہ ہم کیا کریں تو انہوں نے جواب دیا "تم (علم کو) یاد کرو اور سمجھو تا آنکہ تمہارے دل منور ہو جائیں پھر تم لکھنے کے محتاج نہ رہو گے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ بھی کتابتِ علم کو ناپسند کرتے تھے۔ انہوں نے تو لوگوں کو صرف اس وقت رخصت دی جب نسیان پیدا ہونے لگا اور شریعت کے مٹ جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔

دوسرا طریقہ: مصنفین اور دیوانوں کی تدوین کرنے والوں کی کتب کا مطالعہ ہے۔ یہ طریقہ بھی اس سلسلہ میں درج ذیل دو شرطوں کے ساتھ مفید ہو سکتا ہے:۔

پہلی شرط: یہ ہے مطلوبہ علم کے مقاصد کا فہم حاصل کیا جائے اور اس علم کے عالموں کی استطاعت کی اتنی معرفت پیدا کی جائے جو کتابوں کے مطالعہ کے لیے کافی ہو اور یہ بات (یعنی اصطلاحات کی معرفت)، پہلے طریق پر علماء سے بالمشافہ ہی حاصل ہو سکتی ہے یا کسی ایسے طریق سے جو اس کی طرف راجع ہو۔ اور یہی اس مقولہ کا مطلب ہے کہ:

کان العلم فی صدور الرجال	علم آدمیوں کے سینوں میں ہوتا ہے۔
ثم انتقل الی الکتب، ومفاتحہ	پھر وہ کتابوں میں منتقل ہو جاتا ہے۔ پھر
بایدی الرجال:	بھی اس کی چابیاں آدمیوں ہی کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں۔

گویا محض کتابوں سے طالب علم کو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ علماء اس کی

سلہ امام مالکؒ کتابت کو ناپسند کرتے اور کہتے کہ میرے فتاویٰ مت لکھا کرو۔ شاید بعد میں میری رائے بدل جائے اور حکم کے متحقق ہونے سے پہلے یہ کتابت اطراف عالم میں پھیل جائے اور لوگوں کو نقصان پہنچ جائے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ موطا کی تدوین کر دیتے۔

وضاحت نہ کریں۔ اور یہی کچھ دیکھنے میں آتا ہے۔

اور دوسری شرط: یہ ہے کہ مطلوبہ علم سے متعلق متقدمین کی کتابوں کا انتخاب کیا جائے کیونکہ وہ متاخرین سے اس علم کے زیادہ ماہر تھے اور یہ بات تجربہ اور تاریخ دونوں طرح سے معلوم ہو جاتی ہے۔ تجربہ کی بات کا تو کسی بھی علم سے متعلق مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ متاخرین کبھی علم کے رسوخ میں اس مرتبہ کو نہیں پہنچے جس مرتبہ پر متقدمین پہنچے تھے اور ہر علم میں خواہ وہ عملی ہو یا نظری یہی بات آپ کے یقین کے لیے کافی ہے۔ دین و دنیا کی اصلاح کے معاملات میں متقدمین کے اعمال متاخرین کے اعمال کے برعکس تھے تحقیق میں بھی متقدمین کے علوم پائیدار تھے۔ علوم شریعت سے متعلق صحابہ کرام کا تحقق تابعین کا سا نہ تھا، اسی طرح تابعین کا تحقق تبع تابعین سے زیادہ تھا اور اب تک یہی دستور چلا آ رہا ہے اور جس شخص نے متقدمین کی سیرت اقوال اور افعال کا مطالعہ کیا ہے وہ اس انکشاف پر حیران رہ جاتا ہے۔

رہی تاریخ کی شہادت، تو حدیث میں ہے کہ:

خیر القرون قرنی، ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم [1]

سب سے بہتر میرا زمانہ ہے۔ پھر ان کے بعد والوں کا، پھر ان کے بعد والوں کا۔

اس حدیث سے یہ اشارہ ملتا ہے۔ کہ ہر بعد میں آنے والے دور کا یہی حال ہوگا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ:

اوّل دینکم نبوۃ و رحمۃ، ثم ملک و رحمۃ، ثم ملک و ملک عضوض [2]

تمہارے دین کے آغاز میں نبوت اور رحمت ہے، پھر بادشاہت اور رحمت ہوگی۔ پھر بادشاہت اور جبریت آئے گی۔ پھر مطلق انسان بادشاہت ہوگی۔"

---

[1] اسے تیسیر میں پانچوں (صحاح ستہ ماسوائے بخاری) سے روایت کیا۔

[2] مولف نے کتاب الاعتصام (ج ۲ ص ۲۵۱) میں مزید ذکر کریں گے۔ اور زنا کو حلال بنا لینے کے لیے بھی روایت بیان کی گئی ہے جس کو ابراہیم الحربی نے ابی ثعلبہ سے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا ہے کہ "تمہارے دین کا آغاز نبوت اور رحمت ہے۔ پھر بادشاہی اور جبریت ہوگی۔ پھر مطلق العنان بادشاہی ہوگی جس میں ہر اچھی اور بری بات کو حلال بنا لیا جائے گا۔" اور اس نے اس روایت کی صحت کے درجہ ذکر نہیں کیا۔

اور ایسا یوں ہوگا کہ آہستہ آہستہ بھلائی کم ہوتی جائے گی اور شر پھیلتا جائے گا اور ہماری حالت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔ اور ابن مسعودؓ نے فرمایا:۔

ہر پچھلا سال پہلے سے برا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پہلے سال بارشیں زیادہ ہوئیں یا دہ شادابی میں بہتر تھا یا اس سال کا امیر بہتر تھا بلکہ پچھلا سال تمہارے بہترین لوگوں اور علما کے رخصت ہو جانے کی وجہ سے بڑا ہے۔ پھر ایک ایسی قوم پیدا ہوگی۔ جو مسائل شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔ اور اسلام کو منہدم اور مجروح کریں گے۔

اور اسی معنیٰ کی حدیث صحیح میں بالفاظ ذیل موجود ہے:۔

ولکن ینتزعه مع قبض العلماء بعلمهم فیبقی ناس جُھّال یستفتون فیفتون برایھم فیَضلون ویُضلون [1]	لیکن اللہ تعالیٰ ان کا علم علماء کو فوت کر لینے سے سمیٹ لے گا۔ پھر باقی جاہل لوگ جائیں گے جن سے فتویٰ مانگا جائے گا تو اپنی رائے سے فتویٰ دیں گے۔ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان الاسلام بدأ غریباً وسیعود غریباً کما بدا، فطوبیٰ للغرباءِ [2]	اسلام غریبوں سے (یا عجیب انداز میں) شروع ہوا اور اسی طرح غریبوں کی طرف (یا اسی انداز میں) لوٹ آئے گا۔ پس غرباء کو مبارک ہو۔

آپ سے پوچھا گیا کہ "غرباء کون لوگ ہیں؟" آپ نے فرمایا: جب لوگ خراب ہو جائیں تو اس وقت جو لوگ ان کو درست کرتے ہوں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ سے پوچھا گیا کہ

---

[1] امام بخاری نے اس کو کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں روایت کیا۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

اے اللہ کے رسول! "غرباء کون لوگ ہوتے ہیں؟" تو آپ نے فرمایا "جو لوگوں میں بگاڑ پڑنے کی حالت میں اصلاح کرتے ہیں" ۔

اور ابوادریس خولانی کہتے ہیں۔

اِنَّ لِلْاِسْلَامِ عُرًی یتعلق الناس بہا۔ اسلام کے کچھ حلقے ہیں جن سے لوگ لٹکے ہوئے ہیں
وانہا تمتلخ عُرْوَۃً عُرْوَۃً اور وہ ایک ایک کرکے اکھاڑے جائیں گے۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں:۔

تَذْھَبُ السُّنَّۃُ سُنَّۃً سُنَّۃً کما سنت ایک ایک کرکے ختم ہوگی۔ جیسے کہ رسی
یَذْھَبُ الحبل قُوَّۃً قُوَّۃً تھوڑی تھوڑی کرکے ختم ہو جاتی ہے۔

اور حضرت ابوہریرہ رضؓ نے جب اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پڑھا:۔

اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ ۔ الآیۃ اور جب اللہ تعالیٰ کی مدد اور فتح آپہنچی۔

تو کہنے لگے۔ "اس خدا کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے لوگ اللہ کے دین سے اسی طرح گروہ درگروہ نکل جائیں گے۔ جس طرح کہ وہ گروہ درگروہ دین میں داخل ہوئے ہیں۔

اور حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ:۔

" کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیونکر کم ہوگا؟ لوگ کہنے لگے"۔ ہاں "جیسے کپڑے کا رنگ کم ہوتا جاتا ہے یا جیسے کسی جانور کی چربی کم ہوتی جاتی ہے"۔ حضرت عبداللہ کہنے لگے۔ یہی بات ایسی ہی ہے۔

اور جب یہ آیت نازل ہوئی:۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے
دِیْنَکُمْ ۔ دین کو مکمل کر دیا۔

تو حضرت عمر رضؓ رونے لگے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا "یہ رونا کیسا ہے؟ کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! ہمارا دین بڑھ رہا تھا تا آنکہ وہ مکمل ہو گیا اور ہر کمال کو زوال ہوتا ہے"، تو رسول اللہ نے فرمایا "تو نے سچ کہا"۔ اور ایسے بہت سے واقعات ہیں جن سے دین و دنیا میں نقص واقع ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی سب سے زیادہ زد علم پر پڑتی ہے۔ اندریں صورت فی الواقعہ علم میں کمی واقع ہو رہی ہے۔

انہی وجوہ کی بنا پر متقدمین کی کتابیں، ان کا کلام اور ان کی سیرت اس شخص کے لئے بہت مفید ہیں جو علم کے حصول میں محتاط ہو خواہ علم کوئی بھی ہو اور بالخصوص علم شریعت جو ایک مضبوط حلقہ اور ایک محفوظ پناہ گاہ ہے اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے میسر ہوتا ہے۔

؎ اسے طبرانی نے اور ابونصر نے الابانت میں جابر بن سند سے روایت کیا جو اعتصام کے حاشیہ پر ہے اور طبرانی نے ان لفظوں سے الذین یصلحون اذا فسد الناس (جب لوگ بگڑ جائیں تو وہ اصلاح کرتے ہیں) مجمع الزوائد میں ذکر کیا۔

؎ اسے ابن ابی شیبہ نے عنترہ سے تخریج کیا۔ (آلوسی ج ۲ ص ۲۴۸)

تیرہواں مقدمہ

ہر علمی بنیاد جسے عملی طور پر ہدف بنایا جائے تو اس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی عادات میں اس طرح شامل کیا جائے۔ کہ اس کا کوئی رکن یا شرط مجروح نہ ہو۔ اگر یہ صورت ممکن ہو تو یہ بنیاد درست ہوگی ورنہ نہیں۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مطلوبہ علم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بظاہر اعمال اس علم کے مطابق ہی واقع ہوں خواہ یہ اعمال قلبی نوعیت کے ہوں یا لسانی ہوں یا دوسرے اعضاء سے تعلق رکھتے ہوں۔ اگر یہ اعمال بغیر کسی تخلف کے عادت میں شامل ہو جائیں تو یہی علم کی حقیقت ہے جس کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ عملی اختلاف کی وجہ سے اس کی طرف منسوب نہ ہو سکے تو یہ علم فاسد ہے۔ کیونکہ ایسا علم جہل میں تبدیل ہو جانے کے باب سے تعلق رکھتا ہے۔

اور علم شریعت میں اس کی مثال وہ ہے جس کو ہم اس کے اصل کی بنیاد بنا رہے ہیں یعنی اصول دین میں یہ بات تو واضح ہو چکی ہے کہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے خلاف عمل کرنے سے منع کیا گیا ہے اور اصول فقہ کی رو سے تکلیف مالایطاق کا ممتنع ہونا بھی ثابت ہے پھر جن احکام کی بجا آوری میں خلاف معمول تنگی واقع ہو وہ بھی امتناع تکلیف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ تو اس وجہ سے ہر شرعی قانون جو ان طریقوں پر جاری ہونے سے رہ جاتا ہے وہ مستعمل نہیں رہتا اور اس طرح عادتاً وہ مستقیم نہیں ہوتا۔ ایسا قانون اعتبار کے قابل نہیں ہوتا کہ اس پر کسی قاعدہ کی بنیاد رکھی جائے۔

اور یہ بات اقوال کے فہم اسلوبوں کے طریق کار[۱] اور اعمال کے دخول میں واقع ہوتی ہے

؎ اقوال پر معطوف ہے۔ پہلے کا معنی یہ ہے کہ قول فی حد ذاتہ دوسرے اقوال سے قطع نظر ہو کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد آئیں، فہم میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے خواہ وہ صحیح ہو یا غیر صحیح۔ البتہ اسلوبوں کے انداز سے جو فہم میسر آتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسے صحیح طور پر سمجھنے کا تقاضا یہ ہے کہ سارے کلام کا ایک ہی مقصد ہو اور وہ سابق اور لاحق سے مختلف نہ ہو۔

پھر جہاں تک اقوال کے فہم کا تعلق ہے تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

ولن یجعل اللہ للکفرین علی المومنین سبیلاً (۱۴۱/۴) — اور اللہ تعالیٰ کافروں کو مؤمنوں پر ہرگز غلبہ نہیں دے گا۔

اگر اس کو محض خبر پر محمول کیا جائے تو اس کے مخبر (اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے نتیجہ) میں دوام نہیں رہتا کہ کافر کو مؤمن پر پورے کا پورا اختیار ہو اور مؤمن کو ذلیل بنانے کی راہ نکلے۔ پس ممکن نہیں رہتا کہ اس کے معنی وہی کچھ کئے جائیں جس کی واقع تصدیق اور مطابقت کرے اور یہی اس حکم شرعی کا اثبات ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ اسی معنی پر محمول کیا جائے ¹

اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے :-

---

¹ اس مقام پر بعض فضلاء نے حواشی میں لکھا ہے کہ خبر کی صورت میں اس آیت کے حکم کا بقا جائز ہے۔ اور مؤمنین سے مراد مسلمانوں کی وہ جماعت ہے جو استقلال، اتحاد اور ثابت قدمی سے متعلق ایمان راسخ کے تقاضوں کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور مصنف کہتے ہیں کہ تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ جب تک مسلمان ان چیزوں پر عمل پیرا رہے وہ کبھی مغلوب نہ ہوتے۔

لیکن یہ بات چند ایسی باتوں کا تقاضا کرتی ہے جو ناقابل تسلیم ہیں۔ مثلاً وہ لوگ وہ کچھ دیئے گئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو اپنی زندگی میں نہیں ملا تھا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ انہیں مکہ میں کیا ملا، شعب ابی طالب میں ان پر کیا بیتی ان میں سے اکثر لوگوں کی تذلیل اور حبشہ کی طرف ان کی ہجرت وغیرہ یہ سب کچھ ہوا۔ انہیں میں ایک واقعہ صلیبی جنگوں کا تاریخ بھی ہے۔ یہ جنگیں اسلام کے عروج کے زمانہ میں شروع ہوئیں اور کئی صدیاں جاری رہیں۔ ان میں کبھی مسلمان فتحیات ہوتے اور کبھی کافر جنہوں نے مسلمانوں سے ان کے علاقے چھین لیے اور بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور مسلمانوں کی سلطنت سکڑ گئی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم (جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک عمل کئے ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں حاکم بنا دے گا۔

اس معنی پر دلالت نہیں کرتا جو کہ اس آیت پر محمول کیا جاتا ہے اور جو کچھ اس پچھلی آیت میں ہے وہ بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور صحابہ کرام کو آپ کی زندگی میں بھی ملا اور حضورؐ کی وفات کے بعد بھی اور ان کے بعد مسلمانوں کو بھی کیونکہ دین کا غلبہ اور حالت خوف کی امن میں تبدیلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ جو کچھ آیت اولیٰ سے مراد لیا جا سکتا ہے وہ اس معنی کے اعتبار سے ہو جو اسکو پہنایا جاتا ہے اور آپ دیکھتے ہیں کہ اس وعدہ والی آیت میں ایمان کے ساتھ عمل صالح کی قید بھی لگائی گئی ہے بخلاف مذکورہ آیت کے کہ اس میں کفر کے مقابلہ میں مجرد ایمان کا ذکر ہے۔ اس کے برعکس قرآن کی آیت وعدہ عمل صالح کے ساتھ مشروط ہے مخفی نہ رہے کہ اس حکم کی تطبیق کے لیے مجرد ایمان بھی کافی ہے کہ مسلمانوں کے عقود وغیرہ کے معاملات کا کافر متولی نہیں ہو سکتا یہی وہ صورت ہے۔

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (۲/۲۳۳) — اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔

اگر اس آیت کے مفہوم کو مستقل حکم شرعی پر محمول کیا جائے تو یہ استمراری عمل ہوگا اور اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اگر اس معنی کو عورتوں کی عام حالت کی خبر پر محمول کیا جائے تو اس سے پہلے سے معلوم شدہ چیز پر کسی زائد فائدہ[1] کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

رہا اسلوب بیان کا مسئلہ تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا (۵/۹۳) — جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ (شراب سے) کھا چکے جب کہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے۔

اس آیت میں عموم کا صیغہ ہے جو بظاہر ہر کھانے کی چیز کے شامل ہونے کا مقتضی ہے۔ اور اس شرط کے ساتھ اس کے استعمال میں کچھ گناہ بھی نہیں۔ اب دیکھیے کھانے کی جملہ اشیاء میں سے ایک شراب بھی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ شراب فہم کی روانی میں بگاڑ[2] پیدا کرنے کے

---

[1] مصنف نے لم یستمر نہیں کہا کیونکہ استمرار ہر دو مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ دوسرے فہم کے متعلق مصنف کی حکایت یہ ہے کہ اس میں زائد فائدہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ یہ محض ایک خبر ہے جو اس آیت کے بغیر بھی لوگوں کی مشہور عادت کے مطابق جاری ہے۔ تو فائدہ کے حصول کے لیے یہ لازم ہے کہ عادت جاریہ کو حکم شرعی کے طور پر مقرر کر دیا جائے۔ جو کہ نفقات وغیرہ کے مقرر کرنے کا مرجع ہو۔ ہاں دی ہوئی مثال کے بارے میں یہ بات رہ جاتی ہے جو اس نے ذکر کی ہے کیونکہ یہ تو ایسی مثال سے اعراض ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی خبر کے نہ ہونے کی متقاضی ہو یا جو تکلیف مالایطاق کو مستلزم ہو یا اس میں عام عادات سے زائد تنگی ہو۔ اور اس مثال میں ان تینوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرا معاملہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ان تینوں امور سے کچھ زائد بھی ہو تو بھی کوئی نیا فائدہ نہیں دیتی۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کی خبر سے لازم آتا ہے کہ وہ ایسا نیا فائدہ دے جو پہلے معروف نہ ہو۔ پھر مصنف کا اس مثال کو اس اصل پر فرع کرنا واضح ہو جاتا ہے۔

[2] کیونکہ تحریم شراب کی آیت نفس موضوع کے لحاظ سے شراب کے واضح طور پر حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ظاہری معنی اس کی نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح ظاہری معنوں میں حرمت شراب کو عموم میں داخل کیے بغیر آیت کے

علاوہ ایسے نسیان کا سبب بھی ہے جس کی وجہ سے بعد میں تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب شراب کو حرام کیا تو فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا..... ۵/۹۳ ایمان والوں پر کچھ گناہ نہیں...

پس یہ آیت تحریم خمر کی ختم کر دیتی ہے۔ اس طرح اجازت اور امتناع دونوں ایک ساتھ اکٹھے ہو گئے تو مکلف کے لیے بجا آوری ممکن نہ رہی۔

اسی موقعہ سے متعلق حضرت عمر بن خطاب نے جب کہ ایک شخص نے اس آیت کی یوں تاویل کی "یہ آیت تو حرمت شراب سے پہلے جو کچھ ہو چکا اسی کی طرف لوٹنے والی ہے" تو اسے کہنے لگے کہ "جب تو اللہ سے ڈرا تو اللہ کی حرام کردہ[1] چیزوں سے از خود بچ گیا" جب کہ کسی مکلف کو یہ کہنا درست نہیں "اس طرح سے بچو" پھر اس بات کی تائید ایسی نہی سے ہوتی ہے۔ جو سخت شدت کی متقاضی ہے۔ پھر کہا گیا: "پھر اگر تم نے یہ کام کیا تو تم پر کوئی گناہ نہیں" نیز اللہ تعالیٰ نے یہ خبر بھی دی ہے کہ شراب اللہ کے ذکر سے اور نماز سے روکتی ہے۔ اور اللہ کے لیے باہم محبت کرنے والوں میں کینہ اور عداوت ڈال دیتی ہے۔ اب شراب کی حرمت کے اثبات کے بعد یہ آیت:

بقیہ حاشیہ: سباق کی ترتیب درست نہیں رہتی، کیونکہ اس سے حرمت میں نقص اور نہی اور اجازت میں اجتماع لازم آتا ہے، تو یہ تکلیف مالایطاق بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے نزول کے سبب سے غفلت کا پہلو بھی ہے کہ جب حرمت شراب کی آیت نازل ہوئی تو صحابہؓ نے کہا: "ہمارے ان ساتھیوں کا کیا حال ہوگا جو فوت ہو گئے اور شراب پیتے تھے" تو یہ آیت نازل ہوئی لیس علی الذین امنوا یعنی ان پر کچھ گناہ کا بوجھ نہ ہوگا کیونکہ وہ ایمان لائے اور پرہیزگار رہے اور زیادتی نہ کی اور حرمت کے بعد شراب بھی نہیں پی۔ مزید برآں اس مثال میں ظاہر کے ساتھ نص کا معارضہ بھی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ نص ہی مقدم ہے اور یہ آیت ایسی مثال کیلیے کافی ہے کہ اس اسلوب میں بات جلد سمجھ میں نہ آسکے۔ اگرچہ یہاں دوسرے اسباب بھی ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے کلام میں اس طرف اشارہ کیا ہے مع اِهمال السبب یعنی شان نزول سے غفلت اور اسکا قول و بعد تیز اسکا قول اللہ نے خبر دی۔ اور جیسا کہ ہم نے ظاہر پر نص کی تقدیم اور اس کے لیے نص کی تخصیص کے بارے میں اشارہ کیا ہے۔

[1] یعنی اس میں ایسی شراب بھی ہے جو اس کی حرمت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے اور جب یہ بات ان میں شامل ہو گئی جس پر بنیاد رکھنا حضرت عمرؓ نے درست سمجھا تھا کہ اس شراب سے اجتناب کے بغیر کوئی تقویٰ نہیں۔ تو یہ شراب کی حرمت اور اسے ظاہر میں نہ داخل کرنے کے ثبوت کے لیے تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس موقعہ پر یہی بات کہی اور قطعی فیصلہ کی بات نہ کی۔ مصنف کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اسی وجہ سے ایسا کہا تھا۔ خوب غور فرمالیجیے

إِذَا مَا اتَّقَوْا وَّ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۔ (۵/۹۳)

جب کہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے اور اچھے کام کئے۔

پہلی خبر کی گویا نفی[1] کر رہی ہے۔ پھر اگر تحریم خمر کے بعد بھی شراب پی لی جائے تو کمال تقوٰی کا وقوع ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں حرج (تنگی) ہے یا پھر یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

رہا اسے اعمال میں داخل کرنے کا معاملہ تو یہی اس مسئلہ کا ستون ہے اور استحسان اور مصالح مرسلہ کے قول میں بھی یہی اصل ہے کیونکہ اصل جب اپنے عموم پر محمول ہونے کی وجہ سے معاملہ کو تنگی کی طرف لیجائے یا ایسی چیز کی طرف جو شرعاً یا عقلاً ناممکن ہو، تو وہ نہ درست طور پر جاری رہ سکتا ہے نہ مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ مطلق نہیں رہ سکتا یہ ہر اس شخص کی بھی بنیاد ہے جو قرآن و سنت کے مشکل مقامات پر کلام کرتا ہے جب ان مقامات کو عموم اور اطلاق پر محمول کرنے سے مخالفت مذکورہ لازم آتی ہے، حتیٰ کہ انہیں ایسی قیود سے مقید کر دیتا ہے جو اسے ہر جگہ پر استعمال اور استمرار کے قابل بنا دیتی ہے، تو وہ مخالفت صحیح ہو جاتی ہے۔ رخصت کے احکام اسی ضمن میں آتے ہیں جب کہ وہ اصل ان میں بطور حاکم ہو اور یہ فرق کرنے والی ہو کہ جس جگہ رخصت ہو سکتی ہے اور کس جگہ نہیں ہو سکتی۔

اور جو شخص قواعد شریعت کے اثبات کو ملحوظ نہ رکھے گا، غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتا بلکہ آپ اکثر دیکھیں گے کہ متشابہات کا اتباع کرنے والوں اور راہ مستقیم سے ہٹے ہوئے چند گمراہ فرقوں کے اصول میں یہی اصل مفقود ہوتی ہے۔ جیسا کہ یہی چیز شیوخ متقدمین اور ائمہ معتبرین کے نزدیک اجتہاد کے مختلف فیہ مسائل میں لاحق ہو گئی۔

اب میں دو مسائل سے آپ کے سامنے مثال پیش کروں گا۔ جن کے بارے میں بعض شیوخ زمانہ میں مذاکرات ہوئے۔

پہلا مسئلہ وہ تھا جو کسی مغرب کے شیخ کو لکھا گیا۔ جس نے "ما یجب علی طالب الاخرة النظر فیہ والشغل بہ (آخرت کے طالب پر کیسی سوچ بچار اور کیا مشغولیت واجب ہوتی ہے)" کے عنوان کے تحت کہا تھا کہ: "اور اگر کسی مشغول کرنے والی چیز نے اسے نماز سے لحظہ بھر کے لیے بھی غافل کر دیا۔ تو وہ پاکیزگی سے خالی ہوا اور ساتھ ہی نماز سے فارغ

---

[1] یعنی کمال کی نفی کرتی ہے جیسا کہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

ہوا۔ اگرچہ یہ چیز پچاس ہزار کے برابر ہو۔ پرہیزگاروں کا ایسا ہی دستور رہا ہے؟" اس کلام نے مجھے اشکال میں ڈال دیا۔ اور میں نے اس شیخ کو لکھا[1] کہ اگر تو اس سے پاکیزگی سے فراغت مطلوب ہے تو پھر صحیح ہے اور اگر اس طرح پاکیزگی سے فراغت کے ساتھ ہی نماز سے خروج بھی واجب ہے تو اس وجوب کی وجہ میں نہیں سمجھ سکا۔ اگر یہ علی الاطلاق واجب ہو تو تمام لوگوں کو اپنی جائیداد، گھروں، قرار گاہوں، بیویوں اور اولاد وغیرہ ذلک سے دستبردار ہو جانا چاہیئے کیونکہ نماز میں انسان انہی چیزوں (کے خیال) سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس طرح تو کسی انسان کے مال کے ساتھ شغل سے زیادہ ایسے واقعات پیش آئیں گے کہ نماز میں شغل اموال کے خیال سے وہ نماز سے خارج ہو جائے۔ نیز اگر (اموال کے بجائے) فقر ہی نماز میں شاغل ہو تو پھر کیا جائے؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نماز میں زیادہ خیالات (اموال کی وجہ سے نہیں بلکہ) فقر کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔ بالخصوص اگر اس شخص کے بال بچے بھی ہوں تو پھر اس مرض کا کیا چارہ کار ہوگا؟ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر شخص کو مذکورہ اشیاء میں سے کسی نہ کسی سے ضرور سابقہ پیش آتا ہے۔ تو کیا ہر شغل کا ہر سبب نماز سے خروج کو واجب بنا دے گا؟ یہی بات ناقابل فہم ہے۔ نماز سے متعلق فقہ واجتہاد میں دستور تو صرف یہ ہے کہ ایسے مشغول رکھنے والے خیالات کے خلاف مجاہدہ کی کوشش کی جائے۔ ہاں کسی صاحب عزیمت انسان کے لیے اموال وغیرہ میں ایسا شغل نماز سے خروج کا سبب بن بھی سکتا ہے بشرطیکہ شرعاً اس کا امکان ہو۔ اور جس کے ہونے سے ایسا اثر نہ پڑے جو اس کو اس کے مساوی یا اس سے بڑے گناہ تک لے جائے پھر اس کے بعد ایسی نماز کے متعلق حکم دیکھا جائے گا جس زمانہ میں یہ شغل واقع ہوا تو کیا اس نمازی کے لیے نماز دہرانا واجب ہوگا یا مستحب ہوگا یا اعادہ کی ضرورت ہی نہ ہوگی؟ اس مسئلہ پر بحث کا یہ موقع نہیں اور خلاصہ یہی کچھ ہے۔

جب شیخ موصوف کو میرا خط ملا تو اس نے جواب مناسب سلام و پیغام کے بعد لکھا کہ آپ کا (یعنی میرا، مصنفؒ کا) موقف صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کے حالات کے اختلاف کی بناء پر واقعاتی دنیا میں نماز سے خروج کے اس قاعدہ کو علی الاطلاق تسلیم کرنا اور عمل پیرا ہونا مشکل ہے۔ لہٰذا فقہی اصل پر اس کا اعتماد درست نہ ہوگا۔

دوسری بات ایسی پرہیزگاری سے بچنے کا مسئلہ ہے جس کی وجہ سے اختلاف ہوتا

---

[1] اور یہ افراد کے لیے تنگی کی انتہا ہے۔ اور تکلیف اور تکلیف بالایطاق کا مجموعہ ہے۔ نیز یہ ان مقاصد شریعت کے بھی خلاف ہے جو ضروریات اور حاجیات کی محافظت کے لیے ہیں۔ الخ لہٰذا ان پر عمل درآمد مشکل ہے۔

ہو۔ کیونکہ متاخرین میں سے اکثر اعمال تکلیفیہ میں اس سے نکل جانا ہی مطلوب سمجھتے ہیں اور انہوں نے اس مسئلہ کو متشابہات میں داخل کر دیا ہے جو مختلف فیہ پڑتے ہیں۔

میں اسی وقت سے اشکال میں پڑا رہا۔ تا آنکہ میں نے اس کے متعلق مغرب اور افریقہ کے شیوخ کو لکھا۔ اگر کوئی ایسا جواب نہ ملا جس سے دل کو تسلی ہو۔ بلکہ منجملہ وارد اشکالات کے ایک یہ بھی تھا کہ فقہ کے اکثر[1] مسائل میں اختلافات ہیں جو معمولی قسم کے نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ شریعت کے اکثر مسائل اختلافات کی زد میں آجائیں گے۔ حالانکہ یہ بات وضع شریعت کے خلاف[2] ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی احتیاط شدید تنگی کا باعث ہوگی۔ کیونکہ عام طور پر عبادات معاملات یا کوئی دوسرا تکلیفی امر اختلاف سے خالی نہیں کہ وہ اسے چھوڑ کر اختلاف سے بچ جائے۔ اور یہی کچھ اس دلیل کا ماحصل ہے۔

اس خط کا جواب بعض شیوخ نے یہ دیا کہ اس اختلاف سے مراد متشابہات کے مختلف فیہ مسائل ہیں۔ اور اس اختلاف کی بھی یہ صورت ہے کہ فریقین کے دلائل یا تو متساوی ہوتے ہیں اور یا متقارب ہوتے ہیں ۔ فقہ کے اکثر مسائل ایسے نہیں ہیں بلکہ موصوفہ اختلافات (یعنی متشابہات کے اختلافات)، تو بہت قلیل ہیں۔

غور فکر کے مواد کا حاصل معلوم کرنے والوں میں سے جو بھی غور کرے۔ اس کے ہاں مسائل الفقہ کی ایسی شکل بہت کم ہے۔ رہی فی نفسہٖ ورع (شبہات سے بچنا)، کی بات تو اگر اس سے مراد یہی قسم ہے تو یہ انتہائی تکلیف وہ بات ہے جس سے کوئی بچ نہیں سکتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو تمام منہی عنہ امور کے لوازمات کو ذہن نشین رکھنے کی توفیق عطا فرما دے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

---

[1] جمہور کسی چیز کی اکثریت کو کہتے ہیں اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو شریعت کے مسائل کو ایک ایک کر کے گننے کا محتاج ہے اور مجتہدین کے درمیان بوقت اجتہاد اکثر مسائل میں اختلاف پیدا ہونے کی اطلاع مسلم بھی ہے اور ہمارے نزدیک بسند صحیح منقول بھی ہے۔ اور جیسا کہ مصنف کا کہنا ہے یہ اختلافات قابل التفات بھی ہیں۔ اور عنقریب مصنف کتاب الاجتہاد میں دس ایسے اسباب کا ذکر کرے گا جو بہت سے اختلافات کو ناقابل ذکر اختلاف بنا دیتے ہیں۔ بایں ہمہ بعد ازاں احتیاط یہ ہوگی کہ کسی ایک شرط یا رکن کی مراعات جو ایک طرف سے ہو اور دوسرا اس کا قائل نہ ہو۔ یا ایک شخص کسی چیز کو حرام سمجھتا ہو اور دوسرا نہ سمجھے۔ یا ایک وجوب

حُفَّتِ الجَنَّةُ بِالمَکَارِہِ[۱]

جنت تو (طبعی لحاظ سے) ناپسندیدہ امور کے گھیرے میں ہے)

سو یہ تھا میرے خط کا جواب:

میں نے اس شیخ کو جواباً لکھا کہ: آپ نے جواب میں جو کچھ ثابت کرنا چاہا ہے وہ غیر واضح ہے۔ اس لئے کہ یہ جواب صرف اکیلے مجتہد کے لیے ہے اور مجتہد دلائل کے تعارض کے وقت تو ضرور محتاط رہتا ہے مگر اقوال کے تعارض کے

وقت یہ صورت نہیں ہوتی اور ہمارے زیر بحث یہ صورت نہیں۔ رہا مخصوص[۲] تو اس کے بارے میں اس مخصوص قسم کی پرہیزگاری کا مطالعہ کرنے والا یہ کہتا ہے کہ اسے اختلاف سے بچا کر اجماعی مسائل پر لایا جائے۔ اور جس شخص نے اسے فتویٰ دیا اگر وہ اختلاف رکھنے والے افضل علماء میں سے ہو تو عام لوگ، عام طور پر اسے نہیں سمجھ سکتے کہ ان اختلاف کرنے والوں میں سے کس کی دلیل قوی ہے اور کس کی ضعیف ہے۔ نہ ہی وہ یہ جان سکتے ہیں کہ آیا ان کے دلائل متساوی یا متقارب ہیں یا نہیں، کیونکہ یہ باتیں تو صرف اہل نظر ہی پہچان سکتے ہیں اور عام لوگ ایسے نہیں ہوتے۔ اور اشکال تو صرف اس صورت میں پڑتا ہے جب عادی امور میں اختلاف سے بچنے کی کوشش کی جائے جب کہ شریعت کے اکثر مسائل میں عادی امور سے اختلاف پایا موجود ہے۔ بلکہ غیر عادی امور کا اختلاف بہت کم ہے[۳]۔ جیسے متعہ میں اختلاف یا اُدھار کی وجہ سے سود لینا یا عورتوں کی دُبر کو استعمال کرنا؛ اسی طرح کی دوسری

بقیہ حاشیہ کا قائل ہو مگر دوسرا نہ ہو تو اس میں احتیاط کا کیا تقاضا ہوگا؟، رہے مباح اور مستحب یا سنت اور مباح یا کسی چیز کی تقدیم وتاخیر کی طلب کے اختلافات سے بچنے کی پرہیزگاری باب میں داخل کرنا مقصود نہیں۔ اب اس کے بعد کیا یہ دعویٰ باقی رہ جاتا ہے کہ کیا ایسی پرہیزگاری تنگی کی شدید ترین شکل ہے؛ یہ ایسی بات ہے جو دقیق تحقیق کی محتاج ہے۔

[۱] اس کا بیان عنقریب متشابہ اور محکم کی اضافی فصلوں میں آئے گا۔ [۲] اس حدیث کی تکمیل یوں ہوئی ہے وحفت النار بالشہوات (اور دوزخ کو شہوات نے گھیرا ہوا ہے) اسے مسلم، ترمذی اور احمد نے انسؓ سے روایت کیا اور مسلم نے ابوہریرہؓ سے اور احمد نے ابن مسعود سے روایت کیا عزیزی نے کہا کہ اسے بخاری نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری مسلم کی روایت میں دو مقامات پر حفت کے بجائے حجبت کے الفاظ ہیں۔

[۳] ابھی ابھی ہم نے اشارہ کیا اور اختلافات کے بہت مقام ہیں۔ جلد ہی مصنف اپنے مقام پر اس بات کا اقرار کرے گا۔ آپ اس طرف رجوع فرمائیے اور ایسے اختلاف تھوڑے ہی ہیں جو عادی امور کے خلاف ہیں۔

دوسری ملتی جلتی چیزوں کا اختلاف ہے۔

نیز دلائل کا متساوی[1] یا متقارب ہونا مجتہدین کے اپنے اپنے نظریہ کے مطابق امر اضافی بالنسبت ہے۔ دو دلیلوں کی نزدیکی بعض مجتہدین کے نزدیک متساوی یا متقارب ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایک عام آدمی کے لیے کوئی ایسا ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا جس کی طرف رجوع کر کے وہ یہ معلوم کر سکے کہ اختلاف سے بچنے کے لیے کون سی باتوں سے بچنے کی ضرورت ہے اور کون سی باتوں سے نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کے لیے مجتہد کی طرف رجوع ممکن ہے کیونکہ وہ جن باتوں سے بچنے یا نہ بچنے کا اسے حکم دے گا، وہ بھی تو اپنے ہی نظریہ اور اجتہاد کے مطابق دے گا۔ اس طرح اس ایک مجتہد کے نظریے کا اتباع گویا اس اکیلے کی تقلید ہوئی، علاوہ ازیں وہ اختلاف سے نکل نہیں سکے گا۔ بالخصوص اس صورت میں کہ وہ مجتہد یہ دعوے بھی کرے کہ اس کے مخالف کا قول ضعیف ہے اور اس کے اپنے قول کی طرح قابل اعتبار نہیں ہے۔ پھر اگر وہی آدمی کسی دوسرے مجتہد کے پاس جائے گا تو وہاں بھی یہی صورت حال پیش آئے گی۔ گویا ان امور کی اتباع کے سلسلہ میں حیرت میں ہی پڑا رہے گا اور یہ سخت کوفت کی بات ہے۔ اور جو شخص دین کے معاملہ میں سختی برتے گا تو دین اس کو مغلوب کر دے گا۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے مسائل پر اشکال واقع ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد شیخ نے جو جواب دیا وہ بھی واضح نہ تھا۔

بلاشبہ ورع اشبہات سے بچنا، فی نفسہ ایک امر شدید ہے جیسا کہ اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ تقویٰ کا التزام بھی ایک امر شدید ہے۔ مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ شدت کسی فعل کے لحاظ سے نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دین کے سلسلہ میں ہم پر کوئی تنگی نہیں کی، بلکہ یہ شدت اس لحاظ سے ہے کہ اس میں مرغوبات نفس اور بالخصوص خواہشات کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ پھر جب ہم اس مسئلہ کے اصل دلیل پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ورع کی اس خاص قسم اور دوسری اقسام میں فرق واضح ہے۔ کیونکہ ورع کی تمام اقسام و تورع کے لحاظ سے سہل ہیں۔ البتہ نفس

---

[1] مصنف اپنے قول پر تو بات کے در دو کی اس سے مدافعت کر رہے ہیں اور نہیں مانتے کہ ان کے دلائل متساوی ہوئے ائے پھر کبھی کہا جاتا ہے: اسے مجتہد کی طرف لوٹایا جائے تاکہ وہ تساوی اور تقارب کی شناخت کرے۔ مصنف نے کہا کہ ایسی باتوں میں اسے رجوع کی ضرورت نہیں۔

کی مخالفت کے لحاظ سے سخت ہیں۔ اور اختلاف سے کھل جانے سے متعلق ورع مخالفت نفس کے خیال سے بیشتر ہی اپنے وقوع کے لحاظ سے سخت ہے پس شدت اور تنگی سے متعلق سائل کا مقصود واضح ہوگیا۔ اور یہ وہ بات نہیں جس کی طرف آپ نے اشارہ کیا ہے۔۔۔۔ اھ

یہ تھا وہ جواب جو میں نے شیخ موصوف کو لکھا۔ اس کے بعد میرے اور اس کے درمیان مراسلت ختم ہوگئی۔

جو شخص ان تصریحات پر غور کرے گا وہ سمجھ لے گا کہ اس شیخ کا یہ جواب نہ تو مقاصد شریعت سے مماثلت[1] رکھتا ہے اور نہ ہی اپنے وقوع میں لازمانگی کی وجہ سے واقعاتی دنیا میں تادیر حل سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر تکیہ کرنا درست نہیں۔ نہ ہی اسے اصل بنایا جاسکتا ہے جس کو بنیاد بنایا جاسکے۔ اور بہت سی مثالیں ہیں جو اس اصل کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ بہت مفید ہیں اور اس پر ورع کے بہت سے مسائل کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے اور تشابہات میں تمیز ہوسکتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ اشتباہ[2] کی کون سی وجہ قابل اعتبار ہے اور کون سی نہیں۔ اور اس کتاب میں انشاء اللہ ایسے مسائل کی تحقیق پیش کی جائے گی۔

---

[1] کیونکہ یہ صرف مجتہد پر لاگو ہوتا ہے مقلد پر نہیں اور مقلد پر اس کا لاگو ہونا ہی وہ اصل سوال ہے جو تنگی کی طرف لے جاتا ہے۔

[2] مجتہد پر دلائل متعارض ہوجاتے ہیں۔ مقلد پر اقوال متعارض نہیں ہوتے پس اس پر تنگی لازم نہ ہوئی۔ ہاں عقد کے بیلے آئندہ ذکر آئے گا کہ جب مقلد پر اقوال متعارض ہوجائیں تو وہ ان میں سے کسی ایک کی طرف رجوع کرے لیکن ترجیح میں امور واضحہ کا اعتبار کرے جس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ مثلاً ایسے آدمی کی بات [illegible]ل کرے جس کے متعلق اسے علم ہو کر وہ اپنے علم پر عمل کرتا ہے۔

قسم دوم

کتاب الاحکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم

کتاب الاحکام

احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں. ایک تکلیفیہ، دوسرے وضعیہ. پہلی قسم کی پھر پانچ ذیلی اقسام ہیں. ہم ان میں سے ہر ایک سے متعلقہ مسائل پر گفتگو کریں گے.

پہلا مسئلہ

مباح اس حیثیت سے کہ وہ مباح ہے، نہ اس سے کسی کام کا کرنا مطلوب ہوتا ہے. اور نہ ہی اس کا ترک مطلوب ہوتا ہے. رہا اس کے ترک کے مطلوب ہونے کا معاملہ، تو اس میں کئی قابل غور باتیں ہیں.

پہلی بات یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے نزدیک مباح وہ ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو. اس کے کرنے یا نہ کرنے پر نہ کوئی مدح ہے اور نہ مذمت. پھر جب شرعاً اس کا کرنا یا نہ کرنا برابر ثابت ہو گیا اور اس کے کرنے یا نہ کرنے پر بھی اختیار ثابت ہوا تو یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا چھوڑنے والا مطیع ہے. کیونکہ اس کے ترک کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا. کیونکہ اطاعت تو طلب کے ساتھ ہی ہوتی ہے. اور جب طلب ہی نہیں تو اطاعت کیسی؟

دوسری بات یہ ہے کہ مباح اس لحاظ سے واجب اور مندوب کے برابر ہے. کہ ان دونوں میں بھی کسی فعل کا ترک مطلوب نہیں ہوتا. پھر جس طرح کسی واجب یا مندوب کے تارک کا اس کے ترک کی بناء پر مطیع ہونا شرعاً مشکل ہے ــ کیونکہ شارع علیہ السلام نے ان کے ترک کا مطالبہ ہی نہیں کیا ــ اسی طرح مباح کے تارک کو شرعی لحاظ سے مطیع قرار دینا مشکل ہے.

کہا جا سکتا ہے کہ واجب اور مندوب کی مباح سے جداگانہ حیثیت ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اور اس کو چھوڑنے کا مطالبہ از خود پیش آجاتا ہے جب کہ مباح میں یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں ترک فعل کا مطالبہ پیش ہی نہیں آتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مباح کی بھی یہی صورت ہے۔ اس میں بھی ترکِ فعل کا مطالبہ موجود ہے اور وہ ہے ترک فعل میں اختیار۔ تو اس طرح بعینہٖ ترک فعل کی طلب اور ترک فعل میں اختیار دونوں کو جمع کرنا مشکل ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ مباح کے سلسلہ میں کسی کام کو کرنا اور چھوڑنا شرعاً برابر ہے۔ تو اگر مباح کے تارک کو ترک فعل کی بناء پر مطیع ہونا جائز سمجھا جائے تو اس کے فاعل کو اس کام کے کرنے کی بناء پر مطیع قرار دینا بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ مباح کام کے کرنے یا نہ کرنے کی حیثیت سے دونوں (فاعل اور تارک) برابر ہیں۔ اور یہ بات متفقہ طور پر غلط ہے اور فی نفسہٖ[۱] معقول بھی نہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ مباح کام کے ترک کی نذر ماننے والے پر اس نذر کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا کہ وہ اس مباح کو چھوڑ دے اور یہ بات نذر مانے ہوئے کام کی طرح ہوگئی اور حدیث میں ہے کہ:[۲]

مَنْ نَذَرَ اَنْ یُطِیْعَ اللّٰہَ فَلْیُطِعْہُ[۳] — جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے کی نذر مانی تو اسے چاہیئے کہ وہ اللہ کی طاعت کرے۔

---

[۱] آگے چل کر بیان ہوگا کہ اس میں تناقض ہے۔

[۲] اس پوری دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ نذر صرف طاعت ہی میں ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مباح کے ترک کی نذر ماننے والے کی نذر لغو ہے تو اگر مباح کا ترک طاعت شمار ہوتا اور حدیث میں جس چیز کے پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے اس میں داخل ہوتا تو علماء ایسی نذر کو پورا کرنے پر اتفاق کرتے۔

[۳] پوری حدیث یوں ہے: "ومن نذر ان یعصی اللہ فلا یعصہ" جس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانی تو وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے، اسے تیسیر میں مسلم کے سوا صحاح ستہ سے روایت کیا اور رموز الحدیث میں احمد، بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان سے روایت کیا۔

تو اگر مباح کا ترک اطاعت شمار ہوتا تو نذر کے ساتھ لازم ہوتا۔ لیکن وہ غیر لازم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اطاعت نہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے۔

أَنَّ رَجُلًا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا وَلَا يَسْتَظِلَّ فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْلِسَ، وَأَنْ يَسْتَظِلَّ وَيُتِمَّ صَوْمَهُ۔[3]

ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ روزہ رکھے گا اور اس دوران کھڑا رہے گا اور سایہ میں نہیں جائے گا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ بیٹھ جائے اور سایہ میں چلا جائے اور اپنا روزہ پورا کرے۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے اس شخص کو اس کام کے پورا کرنے کا حکم دیا جس کا تعلق اطاعت سے تھا اور جس کام میں نافرمانی تھی اسے چھوڑنے کا حکم دیا۔ غور فرمایئے کہ اس لحاظ سے مباح کے ترک کی نذر معصیت[4] قرار پاتی ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اگر تارک مباح اس کے ترک کی بنا پر مطیع ہے۔ اور ہم[5] یہ فرض کر چکے ہیں کہ شارع کے نزدیک مباح کا ترک اور فعل دونوں برابر ہیں۔ تو آخرت میں تارک کا درجہ فاعل سے زیادہ ہونا چاہیے اور یہ بات قطعاً غلط ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ متفق علیہ[6] ہے کہ آخرت میں درجات دنیا کے امور کی نسبت سے ہوں گے۔ پھر جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرعی نکتہ نگاہ

---

[3] تیسیر کا باب النذر ملاحظہ فرمایئے۔ اس میں یہ الفاظ بھی ہیں وَلَا يَتَكَلَّمَ (بولے گا نہیں) اسے بخاری، مالک اور ابوداؤد نے روایت کیا۔

[4] مولف نے امام مالک کے کلام کو ترک مباح پر محمول کیا ہے اور وہ ہے بیٹھنا اور سایہ میں جانا۔ اس نے جو کہا ہو کہا۔ لیکن صحیح حدیث میں یہ بھی مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام اپنی جان کو سزا دینے کی وجہ سے حرام ہے۔ جیسا کہ آپؐ نے فرمایا: إِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْ تعذيب هذا نفسه۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کے اپنی جان کو عذاب دینے سے بے نیاز ہے۔ تو معصیت کے فعل کی نذر بالواسطہ مباح کے ترک ہی کی صورت ہے۔

[5] دلیل کے طور پر اس فرض کے ذکر کی ضرورت نہ تھی اور مولف لازم کے باطل ہونے کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے جیسا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ فعل مباح اور اس کا ترک ۔۔۔ الخ

[6] یہ قاعدہ کہاں سے آیا۔ حالانکہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تھوڑے عمل پر بہت اجر دیتا ہے۔ نیز یہ کہ ثواب کے کام

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

سے مباح کا فعل اور ترک برابر ہیں تو اس سے فاعل اور تارک کے درجات کی برابری بھی لازم آتی ہے۔ اور جب ہم نے طاعات میں دونوں کو برابر تسلیم کر لیا[۱] کہ تارک ہی مطیع ہے فاعل نہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ تارک کا درجہ فاعل سے بلند ہو۔ اس بات میں تضاد بھی ہے اور یہ شریعت کے بھی خلاف ہے سوائے اس کے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اگر انسان ظلم[۲] کرے تو اسے تو اس کا بدلہ ملے گا۔ اور اگر طاعت نہ کرے[۳] تو اس میں کچھ کلام نہیں۔

چھٹی بات یہ ہے کہ اگر مباح کا ترک طاعت (نیکی) ہوتا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مباح کو احکام شرح سے ختم کر دیا جائے اور یہ چیز اجماعاً باطل ہے۔ اور اس بارے میں کعبی[۴] کی بھی مخالفت نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے مباح کی نفی کی ہے تو یہ الزام قیاس[۵] کے طور پر ہے نہ کہ عملی نظریہ سے اور ہماری بات تو ذات فعل کے نظریہ سے متعلق ہے نہ کہ جو لازم آتا ہے اس کے اعتبار سے۔ نیز کعبی نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ فعل، مباح پر سوچ کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ یہ ترک حرام کو مستلزم

بقیہ حاشیہ: مقدار سے نہیں تو اب تو محض اللہ کے فضل سے ملے گا وزن کی بنا پر نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ	اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ایمان کے
بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ	ساتھ ان کے پیچھے چلی تو ہم ان کی اولاد کو بھی ان کے
ذُرِّيَّتَهُمْ - (۵۲/۲۱)	درجہ تک پہنچا دیں گے۔

پھر اس میں کوئی مانع نہیں کہ دو چیزیں طاعات میں بالکل برابر برابر ہوں اور ان میں سے ایک کا درجہ دوسرے سے بڑا ہو۔ اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ تھوڑے عمل والی چیز مرتبہ کے لحاظ سے ارفع ہوئی ہے۔ کیونکہ اعمال کا بوجھ تو محض اللہ کے فضل سے ہوگا۔ اعمال کے تول سے نہ ہوگا تو یہ ہے دلیل جسے کمزوری ہر طرف سے گھیرے ہوتے ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

[۱] دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مباح کا تارک ترک کی وجہ سے مطیع ہے تو لازم آتا ہے کہ مباح کے فاعل سے اس کا درجہ بلند ہو اور یہ لزوم باطل ہے کیونکہ وہ دونوں (ترک اور فعل) درجہ میں برابر ہیں تو جو طرف بھی اختیار کی جائے [illegible] ہو گی۔ تو آپ کو اس رابطہ میں غور کرنا چاہیئے جو مصنف نے دلیل کے دوران اپنے کلام میں پیدا کیا ہے۔ اور اس معاملہ [illegible] کی وجہ سے بھی واقف ہونا چاہیئے۔ [۲] یعنی اپنی جان پر ظلم کرے، خواہ یہ ترک مباح گفتگو کی بنا پر ہو یا اس پر عمل [illegible] لئے اس پر اجر بھی ملے گا۔ ہاں اور یہ بات کوئی [illegible] نہیں لہٰذا [۳] مصنف کے قول کا [illegible] تو مبلن سے اجتناب [illegible] ہوا یعنی وہ اس مفروضہ کے باوجود اس سے خالی الذہن [illegible] کا مذہب اس کی دلیل اور [illegible] اس مسئلہ کے بعد والی فصل میں آرہا ہے [۵] یہاں کعبی سے [illegible] کر دیا ہے عنقریب اس کے [illegible] کا ذکر آئے گا جو فقط از راہ [illegible]۔

ہے نہ کہ ترک مباح پر سوچ بچار کے لحاظ سے۔ کیونکہ مباح کو چھوڑ دینا کسی واجب کے ادا کرنے کو مستلزم نہیں کہ وہ واجب بن جائے گا۔ اور اگر مندوب فعل کے ترک کو مستلزم نہ ہوگا تو وہ مندوب ہوگا۔ تو ثابت ہوا کہ یہ بات مباح کو علی الاطلاق رفع کی طرف لے جاتی ہے۔ اور یہ بات باتفاق باطل ہے۔[1]

ساتویں بات یہ ہے کہ محققین کے نزدیک کسی فعل کا ترک بھی اختیاری افعال میں داخل ہے تو اس صورت میں مباح کا ترک بھی مباح[2] کا فعل ہوگا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ مقصد[3] کے لحاظ سے احکام کا تعلق صرف کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ حسب ضرورت آگے ذکر آئے گا ــــ اور یہ بات فعل کی طرح، ترک سے رجوع[4] کر کے اختیار کو اپنانے کو مستلزم ہے۔ پھر اگر کسی تارک مباح کا ترک سے ہی مطیع ہونا جائز سمجھا جائے تو اس کے کرنے والے کا مطیع ہونا بھی جائز ہوگا چاہیئے اور یہ تناقض محال[5] ہے۔

چند اشکالات اور ان کا جواب

اگر کہا جائے کہ یہ سب کچھ کئی باتوں کی وجہ سے معارض ہے مثلاً:۔

پہلا اشکال: مباح کام کرنا بہت سے نقصانات کا موجب ہے مثلاً:۔

۱۔ اس سے انسان دنیا کے کاموں میں یوں منہمک ہو جاتا ہے کہ بہت سے نفلی قسم کے بھلائی کے کام رہ جاتے ہیں اور طاعت کے اکثر کاموں میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] اور جب ایسا ہے تو یہ مطلوب نہیں اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

[2] یعنی شریعت کے مقاصد احکام کی تشریع کے لحاظ سے ہیں۔ اور وہ ضروریات اور حاجیات کی حفاظت ہے بس حکم شرعی فعل کی طرف اس کے وجوب وغیرہ سے متوجہ ہوتا ہے یقینی کہ اس میں مصلحت ہو۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ کسی چیز کا فعل بھی مصلحت ہو اور اس کا ترک بھی؟ تا آنکہ اس کے ترک اور فعل کی طلب کی جائے۔

[3] حتی کہ ثابت ہو جائے کہ وہ شریعت کے مقاصد سے متعلق ہے اور اس پر احکام کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

[4] کیونکہ وہ تقاضا کرتا ہے کہ شارع کے لیے مصلحت کی حفاظت کی خاطر کسی چیز کا فعل مقصود ہو اور مصلحت کی حفاظت کے لیے کسی چیز کا ترک بھی مقصود ہو۔ یہاں تک کہ اس کا حکم ان دونوں میں سے کسی ایک سے متعلق ہو۔ اور وہ فعل اور ترک کی طلب ہے پس مکلف ان دونوں کا مطیع شمار ہوگا۔

۲- یہ واجبات کو چھوڑ کر دوسرے کاموں میں مشغول رہنے کا سبب ہے۔ اسی طرح ممنوعات کا وسیلہ بھی ہے۔ کیونکہ دنیا سے فائدہ حاصل کرنے کا نشہ شراب کے نشہ کی طرح کا ہے کہ ایک دوسرے کو کھینچتا ہے تاآنکہ انسان ہلاکت کے گڑھے میں جا گرتا ہے۔ العیاذ باللہ!

۳- شریعت نے دنیا اور اس کی لذات سے متمتع ہونے کی مذمت کی ہے حسب ارشاد باری تعالیٰ۔

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيٰوتِكُمُ الدُّنْيَا۔ (۴۶/۲۰)	تم اپنی دنیا کی زندگی میں لذتیں حاصل کر چکے ہو۔

نیز فرمایا:

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا۔ (۱۱/۱۵)	جو شخص دنیا اور اس کی زینت کا ارادہ کرتا ہے۔

اور حدیث میں ہے:- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہم:-

اِنَّ اَخْوَفَ مَا اَخَافُ عَلَيْكُمْ اَنْ تُفْتَحَ عليكم الدنيا كما فُتِحَتْ عَلٰى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ	مجھے تم پر سب سے زیادہ اس بات کا خوف ہے کہ تم پر دنیا کھول دی جائے جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر کھول دی گئی تھی (الحدیث)

نیز آپ نے فرمایا:-

اِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ مَا يَقْتُلُ حَبَطًا اَوْ يُلِمُّ۔ [۱]	جو کچھ فصل بہار اگاتی ہے تو جانور ازیادہ کھانے سے، یا تو سوج کر مرجاتا ہے یا اسے کوئی تکلیف لاحق ہو جاتی ہے۔

کتاب و سنت میں اس طرح کے بہت سے ارشادات مذکور ہیں جو ترک مباح کے مطالبہ کے لیے بہت کافی ہیں۔ کیونکہ مباح کا تعلق دنیوی امور سے ہے۔ اس کا تعلق اخروی

---

[۱] یہ حدیث پوری کی پوری تیسیر میں شیخین اور نسائی سے مذکور ہے۔ اور یہاں درج شدہ حدیث میں بعض الفاظ میں اختلاف ہے۔

امور سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ مباح ہے۔

۴۔ مباح کاموں کے در پے ہونا آخرت میں حساب لمبا ہونے کا سبب ہے۔ کیونکہ حلال کاموں کا بھی حساب ہوگا اور حرام کاموں کا بھی [1]

اور کسی صحابی سے، جو آپ کے کھانے کے لیے کوئی چیز لایا تھا، روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:۔

اعزلوعنی حسابہا۔ اس کا حساب مجھ سے الگ کر دو۔

اور عقلمند جانتا ہے کہ طولِ حساب بذات خود ایک طرح کا عذاب ہے۔ اور اللہ کے حضور کھڑے ہونے سے جلد از جلد جنت کی طرف چلے جانا ایک بہت بڑا مقصد ہے اور مباح کام اس سے روکتے ہیں۔ تو پھر جب اس کا ترک شرعی لحاظ سے افضل ہوا تو اسی کا نام طاعت ہے۔ گویا ترک مباح طاعت ہی ہے۔

پہلے اشکال کا جواب: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مباح کے مباح ہونے کی وجہ سے نقصان دہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:۔

۱۔ بحث صرف اصل مسئلہ میں ہے کہ مباح صرف اس حیثیت سے مباح ہوتا ہے کہ وہ متساوی الطرفین اصل اور ترک میں برابر ہوتا ہے کلام اس میں نہیں جب کہ وہ کسی دوسرے کام کا ذریعہ بن رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ کسی ممنوعہ کام کا ذریعہ ہوگا تو وہ بھی ممنوع ہوگا۔ اندریں صورت وہ سد ذرائع کی حیثیت سے ممنوع ہوگا نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ اور اس قول کی بھی یہی حیثیت ہے جو کسی نے کہا تھا کہ:

---

[1] عراقی نے اپنی تکلیف "تخریج لاحادیث الاحیاء العلوم" میں کہا ہے۔ اسے ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الدین میں موقوفاً علی ابن ابی طالب سے منقطع اسناد کے ساتھ اور لفظ حرامہا النار کے ساتھ روایت کیا ہے اور میں نے اسے مرفوع نہیں پایا اھ اور اس نے اسے حدیث سے ذکر کیا جو لوگوں کی زبانوں پر گردش کرتی ہے اور جو شیخ زین الدین عبد الرحمن بن علی بن محمد بن عمر بن الربیع الشیبانی کی حدیث سے ہے۔ مؤلف نے یہی الفاظ ذکر کئے ہیں جو ابن ابی الدنیا اور بیہقی کی روایت کے ہیں اور اس کی سند منقطع ہے اور مسند الفردوس میں علی ابن عباس سے مرفوعاً باب کے عنوان کے الفاظ میں مذکور ہے اور رموز الحدیث میں دارقطنی سے اور دیلمی سے ابن عباس سے یوں روایت کیا ہے "یا ابن آدم ما تصنع بالدنیا، حلالہا حساب وحرامہا عذاب"

كنا ندع ما لا بأس به حذراً لما به البأس۔[1]
ہم اس کام کو بھی چھوڑ دیتے تھے جس میں کچھ حرج نہ ہوتا تھا۔

کیونکہ ہم ڈرتے تھے کہ کہیں ایسے کام میں نہ جا پڑیں جس میں کچھ حرج ہو"۔

اور یہ روایت مرفوعاً بھی بیان کی گئی ہے۔ اور ایسا ہی ان تمام اقوال کا حال ہے جو اس باب سے متعلق ہیں۔ گویا دنیا کی مذمت محض اس لیے ہے کہ وہ تکالیف شرعیہ کو چھوڑنے کا سبب بنتی ہے[2]۔ نیز کبھی اس سبب کا تعلق مباح سے بھی ہوتا ہے، جو اپنے سابقہ، لاحقہ یا قرائن کے لحاظ سے غیر مباح بھی بن جاتا ہے۔ جیسے وہ مال[3] جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے یا گھوڑا[4] جسے سوال سے بچنے کی خاطر رکھا جائے مگر اس کی سواری میں اللہ کے حق کو فراموش کر دیا جائے۔ ایسے ہی دوسرے امور کی بھی یہی صورت ہے۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب: جب ہم مباح کے وسیلہ ہونے پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ علی الاطلاق اس کا ترک افضل نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مباح کسی ممنوعہ چیز کا ذریعہ بنے۔ اس صورت میں اس کا ترک ہی مطلوب ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اوامر کا ذریعہ بنے جیسا کہ اخروی امور میں مددگار ثابت ہو، چنانچہ حدیث میں ہے۔

نعم المال الصالح للرجل الصالح[5]
صالح آدمی کے لیے صالح مال کیا ہی اچھا ہے۔

نیز حدیث میں آیا ہے کہ:۔

ذهب اهل الدثور بالاجور
مالدار لوگ اجر لے گئے اور بلند درجات

---

[1] یعنی جس چیز میں فی نفسہٖ کچھ حرج نہیں مباداوہ کسی ایسے کام میں جا پڑے۔ جو ایسے کام کا ذریعہ ثابت ہو جس میں فی الواقع حرج ہو۔

[2] پہنے، ماقبل سے عام، ذریعہ کے ساتھ خاص یعنی لاحقوں کے ساتھ خاص۔

[3][4] ایک ہی نوع کی دو مثالیں جو بظاہر سابقہ معلوم ہوتی ہیں۔ اور ان کا لاحقوں سے ہونا درست ہے۔

[5] احمد نے اسے روایت کیا جیسا کہ مناوی کی "کنوز الحقائق" میں ہے۔ عراقی نے بھی اسی سے "تخریج احادیث الاحیاء" میں ذکر کیا ہے۔ اسے احمد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے عمرو بن العاص رضؓ سے اچھی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

والدرجات العلیٰ والنعیم المقیم۔ الی ان قال ذلك فضل اللہ یوتیہ من یشاء[1]	اور قائم رہنے والی نعمتیں بھی۔ تاآنکہ آپ نے فرمایا۔ یہ تو اللہ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔

بلکہ حدیث میں تو یہاں تک آیا ہے کہ:

ان فی مجامعة الاهل اجرًا، وان کان قاضیاً لشهوته، لانه یکف به علی الحرام۔	اپنی بیوی سے مجامعت پر بھی اجر ہے اگرچہ اس سے انسان کی شہوت پوری ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اسے حرام سے بچاتی ہے۔

اور شریعت میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ لہٰذا مباح جب کسی مامور بہ کام کا ذریعہ بنے گا تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جس کا وہ ذریعہ بنا۔

اور تیسری قسم یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ذریعہ نہ ہو۔ اس وقت وہ مطلق مباح ہوگا۔

اور ماحصل یہ ہے کہ جب مباح اپنے غیر کا ذریعہ بنے گا تو اس پر اسی غیر کا حکم لگے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

<u>تیسرا اشکال اور اس کا جواب</u>: یہ ہے کہ کہا جائے کہ "ترک مباح علی الاطلاق طاعت ہے اس لیے کہ وہ ممنوع امور کا وسیلہ بنتا ہے۔ تو یہ بات اپنے ہی مثل سے معارض ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ "بلکہ مباح کام کرنا علی الاطلاق طاعت ہے"۔ کیونکہ ہر مباح کا ترک حرام ہے[2]۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ فعل مباح کے وقت تمام محرمات کو چھوڑنے سے نفس ان تمام محرمات کو نظر انداز کر کے مباح کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور یہ دوسرا کام ہی بہتر ہے[3] کیونکہ اس مقام پر کلیہ درست ثابت ہوتا ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ ہر مباح کسی حرام یا ممنوعہ کام کا وسیلہ ہوتا ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ یہ پیدا کردہ اعتراض اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ ترک مباح طاعت ہے۔

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا ہے۔

[2] کیا کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ فعل مباح کا ترک واجب ہوتا ہے اور کوئی شخص اسے کسی حرام کام کی وجہ سے نہیں چھوڑتا۔ غور فرمایئے۔

[3] یعنی یہ معارضہ لائی گئی دلیل سے قوی تر ہے۔ کیونکہ یہ کلی ہی اصل دلیل کے خلاف ہے۔

رہی یہ بات کہ مباح طولِ حساب کا سبب بنتا ہے تو اس کا جواب کئی وجوہ پر مشتمل ہے۔

پہلی: وجہ یہ ہے کہ اگر مباح کے فاعل کا حساب لیا جائے گا تو ضروری ہے کہ اس کے تارک کا اس کے ترک کی بنا پر بھی حساب لیا جائے، کیونکہ ترک فعل بھی ایک فعل ہے اور اس لیے بھی کہ اس کے فعل اور ترک کی نسبت شرعی لحاظ سے برابر ہے۔ اس طرح مباح کے قانون پر تناقض واقع ہوگیا اور یہ محال ہے اور جن باتوں سے یہ صورت حال پیش آئے ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز جب یہ قبول کر لیا گیا کہ حلال کا حساب ہوگا۔ پھر یہ بھی طے کر لیا گیا کہ تارک کا حساب نہیں ہوگا۔ حالانکہ وہ حلال کی طرف آ رہا ہے اور وہ حلال اس کا ترک ہے تو گویا حلال کا م طولِ حساب کا سبب بن گیا اور اس کا سبب تبدیل ہوگیا۔ کیونکہ طول حساب کا نتیجہ بھی تو مباح کے فرضی طور پر حلال ہونے سے نکالا گیا ہے اور یہ قولی تناقض ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر حساب ترک کی طلب کو سبب بنا سکتا ہے تو لازم آئے گا کہ طاعات کا ترک طلب کیا جائے اس لیے کہ ہر ایک چیز کے متعلق سوال ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ (۶/۷)	ہم ان لوگوں سے بھی ضرور پوچھیں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے تھے اور رسولوں سے بھی یقیناً پوچھیں گے۔

پس رسولوں (علیہم الصلاۃ والسلام) پر یہ بات پختہ ہوگئی کہ ان سے رسالت اور شریعت کی تبلیغ کے سلسلہ میں سوال کیا جائے گا۔ اور یہ بات ان کو لانے سے مانع نہیں ہے اور یہی صورت حال تمام مکلفین کے لیے ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ طاعات کی طلب اس کے ترک کی طلب سے متصادم ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی مباح ہی کی طرح ہے۔ اس کے ترک کی طلب پر اس میں دیا گیا اختیار معارض ہو جاتا ہے۔ جب کہ شارع کے قصد کے مطابق مباح کے فعل اور اس کے ترک دونوں ایک ہی مقام پر ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حلال کو پا لینے پر حساب کے بارے میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ نفس مباح کے علاوہ کسی خارجی امر کی طرف راجع ہے۔ کچھ کھانے کی ایک خاص

صورت یقیناً مباح ہے۔ اور اس کے لیے مقدمات، شرائط اور لاحقے بھی ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ تو جب ان باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ تو جب ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا تب کھانا مباح ہوگا۔ اور اگر ان کا لحاظ نہ رکھا جائے گا تو اس کا وسیلہ اور حاصل شدہ چیز سب غیر مباح ہوں گے۔ مختصراً مباح کے لیے۔ جیسا کہ اس کے علاوہ دوسرے افعال کے لیے بھی۔ کچھ ارکان، شرائط، موانع اور لاحقے ہیں جن کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اور اس سلسلے میں ترک پورے کا پورا فعل کی طرح ہے تو جب وہ کسی فعل کے لیے وسیلہ بنے گا تو اس سے متعلق پرسش ہوگی۔ اسی طرح جب وہ ترک فعل کا سبب بنے گا تو اس کے متعلق بھی پرسش ہوگی۔

کہا جا سکتا ہے کہ فعل کے لیے بہت سی شرائط ہیں، مواقع ہیں اور وہ اپنے ارکان کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لیکن ترک میں یہ صورت نہیں یعنی اس کی شرائط بھی کم اور موانع بھی کم ہوتے ہیں اور کبھی تو ترک کے لیے صرف قصد ہی کافی ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مباح کی حقیقت یہ ہے کہ خواہ وہ ترک ہو یا فعل، مقدمات کے بغیر پیدا نہیں ہوتا اگرچہ محض اس کا قصد ہی ہو۔ نیز اس کے بھی کچھ حقوق ہیں جو ترک سے بھی ایسے ہی تعلق رکھتے ہیں جیسے فعل سے رکھتے ہیں۔ خواہ یہ حقوق اللہ تعالیٰ کے ہوں یا آدمیوں کے ہوں یا دونوں کے اکٹھے ہوں اور اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

وان لنفسك عليك حقا،	تم پر تمہارے نفس کا بھی حق ہے اور تمہاری
ولاهلك عليك حقا فاعط	بیوی کا بھی حق ہے۔ تو ہر ایک کو حقدار
كل ذي حق حقه [1]	کو اس کا حق ادا کرو۔

اور حضرت سلمانؓ اور حضرت ابو درداءؓ کی حدیث میں بھی غور فرمائیے جس سے آپ پر اس مفہوم کی وضاحت ہو جائے گی کہ فعل ہو یا ترک۔ اور بالخصوص مباح کی صورت میں اس لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ اور حساب کا تعلق تو ترک کے طریقہ سے ہے جیسا کہ فعل کے طریقہ سے ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو ثابت ہو گیا کہ حساب اگر مباح کے طریقہ کی طرف راجع ہوتا

---

[1] اسے بخاری اور ترمذی نے روایت کیا۔
یہ بعینہ وہ حدیث ہے جس کی ابتدا کا یہ حصہ یہاں کم ہے۔ یعنی وَاِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا
(اور تم پر تمہارے پروردگار کا بھی حق ہے)

توفعل اور ترک برابر ہوں گے۔ اور اگر وہ نفس مباح یا ایک ساتھ ان دونوں کی طرف راجع ہوگا تو بھی ترک اور فعل برابر ہوں گے۔ نیز اگر مباح کے تقاضے بھی وہی کچھ ہوں جو ترک کے تقاضے ہیں تو عدم ترک کے بھی وہی تقاضے ہوں گے۔ کیونکہ یہ ان احسانات سے ہے جو اللہ نے اپنے بندوں پر کیے ہیں۔ کیا آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو نہیں دیکھتے کہ:

وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ۔ الیٰ قولہ — اور زمین کو مخلوقات کے لیے بچھا دیا الی قولہ۔

یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (۵۵ / ۱۰تا۲۲) — ان دونوں (سمندروں) سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لتاکلوا منہ الی قولہ لعلکم تشکرون (۱۶/۱۴) — اور تمہارے لیے زمین و آسمان کے درمیان جو کچھ ہے سب کو مسخر بنا دیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ — اور وہ ذات جس نے سمندر کو مسخر بنا دیا — الی قولہ — تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔

اور ایسے ہی دوسری بھی آیات ہیں جن میں واضح طور پر اللہ کی نعمتوں کے احسان کا ذکر کیا گیا ہے اور ان سے ان چیزوں کے حصول، ان سے فائدہ اٹھانے اور بعد ازاں ان پر شکر ادا کرنے کا مقصد سمجھا جا سکتا ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو جو قصداً ترک کیا جائے گا اس کے متعلق پوچھا جائے گا کہ "تم نے کیوں ترک کیا تھا اور اس سے کیوں منہ موڑ لیا تھا؟ اور جو چیز اللہ نے تمہارے لیے حلال کی تھی اس کے حصول میں تمہیں کیا چیز مانع ہوئی تھی؟" پس یہی سوال دونوں صورتوں میں ہوگا اور انشاء اللہ جلد ہی المباح الخادم لخیر ؟" کے بیان میں اس کا ذکر آئے گا۔

ان جوابوں میں سے اکثر جواب جدلی (الزامی) قسم کے ہیں۔ اور جواب باصواب

یہ ہے کہ مباح کا حصول اس وقت درست نہیں ہوتا جب کہ اس کا فاعل علی الاطلاق اس پر جانچ کرنے والا ہو۔ اور وہ تو صرف شکر میں کمی کی ہی جانچ کرتا ہے یا تو اس کے حصول و اکتساب کی صورت میں ہوگی یا تکالیف شرعیہ پر مدد لینے کی صورت میں۔ تو جس شخص نے اس طرح اپنے نفس کا محاسبہ کیا اور جو اسے حکم دیا گیا تھا اس پر عمل کیا تو بلاشبہ اس شخص نے اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کیا۔ اسی سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ ؟ ۔ الی قولہ خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ (۷/۳۲)۔

(اے پیغمبر! آپ ان لوگوں سے) کہہ دیجیے کہ اللہ کی زینت (بنائی ہوئی) زینت کو کس نے حرام کیا ہے؟ (الی قولہ) اور قیامت کے دن بالخصوص۔

یعنی اس میں مواخذہ نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا (۸۴/۸-۹)

تو جس شخص کو اسکا اعمال نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں آیا گیا اس سے آسان سا حساب لیا جائے گا۔

اور اس کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں بیان فرمائی کہ وہ محض پیشی ہوگی۔ ایسا حساب نہیں ہوگا جس میں مناقشہ اور عذاب ہو۔ ورنہ مباح نعمتیں قیامت کے دن صرف مومنوں کے لیے نہ ہوتیں۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتی ہے۔

وَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ (۷/۶)

ہم یقیناً ان لوگوں سے بھی سوال کریں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے تھے اور رسولوں سے بھی کریں گے۔

یعنی رسولوں کی پوچھ کچھ اور مباحات کے حصول میں اسلاف کے احوال بھی یہی کچھ ثابت کرتے ہیں۔ اور جلد ہی ہم اس کے بعد اس کا ذکر کریں گے۔

دوسرا معارضہ

جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے وہ صحابہ کرامؓ، تابعین، سلف صالحین اور علمائے متقدمین کی روش کے خلاف ہے وہ لوگ تو اکثر مباحات سے بچتے تھے اور یہ بات ان کے تواتر سے منقول ہے۔ وہ اپنے کھانے پینے، سواری اور مکان میں فضول خرچیوں اور عیاشیوں سے بچتے تھے اس سلسلے میں صحابہ کرام میں سے حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابوذر، حضرت سلمان فارسی، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح، حضرت علی بن

ابی طالب اور حضرت عمار وغیرہم رضی اللہ عنہم زیادہ مشہور ہیں۔

اور جو کچھ ابن حبیب نے کتاب الجہاد میں اور داؤدی نے کتاب الاموال میں بیان کیا ہے اس کا بھی مطالعہ کیجئے کیونکہ اس میں دان امراض سے) شفا ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ ان سلف صالحین نے مباح کو مباح ہوتے ہوئے ترک کیا۔ اور اگر مباح کا ترک طاعت نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔

دوسرے معارضہ کا جواب اس کے جواب میں درج ذیل وجوہ پر غور فرمائیے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ سب ان کے احوال کی حکایات ہیں اس مسئلہ میں ان کا نظریہ معلوم کئے بغیر محض ان کے احوال سے دلیل لانا سود مند نہ ہوگا۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کا ایسی باتوں کو ترک کرنا محض مباح ہونے کی وجہ سے ہو۔ اس ترک کے لئے کسی دوسرے مقصد کا امکان بھی موجود ہے۔ اور ہم انشاء اللہ جلد ہی یہ ذکر کریں گے۔ کہ محض احوال کی حکایات سے احتجاج غیر مفید ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا معارضہ تو نقیض باتوں میں بھی ممکن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میٹھی چیزوں اور شہد کو پسند فرماتے تھے اور گوشت بھی کھاتے تھے بالخصوص دستی کا گوشت آپ کو بہت پسند تھا۔ آپ کے لئے پانی میٹھا اور ٹھنڈا بنایا جاتا۔ منقہ اور کھجور سے نقوع (پانی میں بھگونے سے) تیار کیا جاتا۔ آپ کستوری کی خوشبو لگاتے اور اپنی بیویوں سے محبت کرتے تھے۔ نیز ایسی ہی بہت سی باتیں صحابہ تابعین اور علمائے متقدمین سے بھی منقول ہیں جو اس بات کی متقاضی ہیں کہ ان باتوں کا ترک ان کے نزدیک مطلوب نہیں تھا۔ اس سے قطع نظر اگر ان باتوں کا ترک ان کے نزدیک شرعاً مطلوب ہوتا تو وہ ان کی طرف بھی ایسے ہی لپکتے جیسے وہ ہر نیکی اور تطوع کے لئے منزلت اور درجات کے حصول کے لئے لپکتے تھے۔ جبکہ خلقت میں سے کوئی بھی ان کی طرح بھلائی کے کاموں کی طرف نہیں لپکا تھا۔ اور نہ ہی کوئی مومن بھائی اس کے قریبی اور بعد کے دور میں ان کی میزبانی اور مال میں ان کا شریک بن سکا۔ جس شخص نے ان بزرگوں کی سیرتوں کا مطالعہ کیا ہے وہ یہ باتیں خوب جانتا ہے باایں ہمہ وہ اصولی طور پر مباح کے تارک نہ تھے۔ تو اگر ترکِ مباح مطلوب ہوتا تو وہ یقیناً اسے جانتے اور بغیر استثناء کے اسی کے مطابق عمل کرتے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ مباح ان کے نزدیک مطلوب نہیں تھا۔ بلکہ ان بزرگوں میں سے بعض نے کبھی یہ ارادہ کیا کہ ان مباحات میں سے کچھ چیزوں کو چھوڑ دیں تو انہوں نے اس کو اس سے منع

کیا: اور اس سلسلہ میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔ نیز آپ مقدمات ابن رشد میں باب المفاضلۃ بین الفقر والغنی کے ابواب بھی ملاحظہ فرمائیے۔

تیسری وجہ[1] یہ ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ بزرگوں نے مباح میں سے کچھ چیزوں کو اس کے ترک پر ثواب طلب کرنے کی نیت سے چھوڑا تھا تو وہ فقط مباح ہونے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ پہلے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں یہ ترک خارجی امور سے متعلق تھا اور یہ بات ترک کے غیر مطلوب ہونے کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتی۔

ان کے مباح کو ترک کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ کبھی عبادات میں مانع اور بھلائی کے کاموں میں حائل ہو جاتا ہے۔ تو یہ چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ ثواب کے کاموں کی طرف مائل ہوں۔ یہ بات مطلوبہ چیز تک پہنچنے سے تعلق رکھتی ہے۔

جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بہت سا مال آیا۔ مباح کی شکل میں آپ کے لئے ہر طرح کی گنجائش بھی تھی مگر آپ نے وہ سب کچھ صدقہ کر دیا اور اپنی زندگی کو قائم رکھنے کے لئے نہایت قلیل مقدار میں کھایا پیا۔ لیکن اس وسعت کو چھوڑنے سے ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ مباح کا چھوڑ دینا مطلوب تھا اور یہی بات مقام نزاع ہے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض لوگوں میں مباحات کی رغبت موروثی طور پر موجود ہوتی ہے جن پر ان کی اپنی پسند کا دخل نہیں ہوتا۔ اور اس میت کی نسبت اس کی پسندیدہ عادات کے مطابق ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی طبیعت کے تقاضا کے مطابق مباح کو ترک کر دیتا ہے جیسا کہ ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے سفر

---

[1] فقر دنیا سے مصنف لوگوں میں مفاضلہ میں جو اختلاف کیا گیا ہے تو وہ محض ان صفات سے تعلق رکھنے والے اعمال صالح کی بنا پر ہے۔ یہ مسئلہ اور ان میں سے کسی ایک کے دلائل کا رد و قبول محلِ نظر ہے پس اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں جو یہاں وارد کیا گیا ہے کیونکہ فقر و غنی مفاضلہ کی میزان میں تولنے کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ تفاضل کا انحصار تو صرف عمل صالح کی مقدار پر ہے۔ اس سلسلہ میں مولف اس کتاب کے آخر میں بعنوان "فی التعارض والترجیح" ایک قیمتی بحث پیش کریں گے۔

[1] مصنف کی نظر میں اس قسم اور پہلی قسم میں فرق کی وجہ مقاصد میں تفصیل ہے۔ جو مجمل نہ ہو۔ الا یہ کہ کہا جائے کہ پہلی قسم میں صرف اقوال کی حکایات کا لحاظ رکھا گیا ہے اور محض حکایات احوال سے دلیل قبول نہیں کی جاتی لہذا اسے قواعد شرع پر پیش کرنا ضروری ہے اور مصنف کا قول " لا مکان مذکبہ لغیر ذلک المقاصد "

کو گئے تو ایک گدھے پر سوار تھے۔ لوگوں نے اسے ناپسند کیا۔ اور ایک گھوڑا لے گئے جب آپ اس سبک رفتار گھوڑے پر سوار ہوئے۔ آپ نے اپنے دل میں کوئی بات محسوس کی تو گھوڑے سے اتر کر پھر گدھے پر سوار ہو گئے۔ اسی طرح نقش و نگار والے جبّہ والی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہنا تو آپ نے صحابہ کرام کو بتلایا کہ جب میری نظر نماز کی حالت میں نقش و نگار پر پڑی تو قریب تھا کہ آپ کو آزمائش میں ڈال دے[1]۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے۔ آپ تو اپنی امت کو یہ سکھلانا چاہتے تھے کہ جب کوئی مباح کسی مکروہ کام کی طرف لے جاتا ہو تو اس وقت انہیں کیا کرنا چاہیے۔ اسی طرح مباح کبھی کسی ممنوع امر کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں وسیلہ چھوڑ دینا چاہیے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے۔ میں اپنے اور حرام کے درمیان حلال چیز کا پردہ ڈال لیتا ہوں۔ لیکن اس کو حرام نہیں کرتا۔ اور حدیث شریف میں ہے :۔

لا یبلغ الرجل درجة المتقین حتی یدع مالا باس به حذرا لما به الباس[2]

کوئی شخص اس وقت تک متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ اس چیز کو نہ چھوڑ دے جس میں کوئی خطرہ نہ ہو مبادا کہ وہ خطرہ والی بات میں جا پڑے۔

(ان مقاصد کے علاوہ اس کے ترک کا کوئی درجہ نہیں۔ اور یہی بات اس نے یہاں تفصیل سے بیان کی ہے سابقہ بیان کی روشنی میں قابل اعتنا نہیں ہے۔

[1] جبّہ والی حدیث کو شیخین نے روایت کیا ہے۔ ان کی روایت میں اِنَّہٗ کادَیَفْتِنُنِیْ" کے الفاظ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ دونوں ان الفاظ پر متفق ہیں۔ انما الھتنی آنفا عن صلاتی (اس نے ابھی مجھے میری نماز سے غافل کر دیا) بخاری کی دوسری روایت (ما خاف ان تفتنی (میں ڈرتا ہوں کہ وہ آزمائش میں ڈال دے گا) کے الفاظ مذکور ہیں۔

[2] ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے لا یبلغ العبد حقیقة التقوی (بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا) اور الترغیب الترھیب میں ترمذی سے یہ الفاظ ہیں۔ لا یبلغ العبد ان یکون من المتقین (بندہ متقین میں سے ہونے کی حد کو نہیں پہنچ سکتا) اور حسن نے کہا۔ یہ روایت ابن ماجہ اور حاکم سے بھی مذکور ہے اور کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہیں۔

اور تیسرا وہ مقام ہے کہ اگر کوئی شخص جانتا ہو کہ وہ فلاں راستہ پر اپنی کسی ضرورت کے لئے گذرے گا تو اس کی نظر کسی محرم پر جا پڑے گی یا لایعنی گفتگو شروع کر دیگا وغیرہ وغیرہ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض لوگ اپنے اشکال و شبہ کی بنا پر اپنے لئے تو حلال نہیں سمجھتے لیکن دوسرے کے لئے اسے مباح ہی کا درجہ دیتے ہیں۔ اور یہی وہ مقام ہے جو بلا کسی اختلاف ترکِ مباح کا مطلوب ہے جیسا کہ کسی صحابی کا قول ہے کہ

كُنَّا نَدَعُ مَا لَا بَأْسَ بِهٖ حَذَرًا لِمَا بِهٖ الْبَأْسُ[1]

ہم اس خطرہ کی وجہ سے کہ کہیں کسی خطرہ والی بات میں نہ جا پڑیں بے خطر باتوں کو بھی چھوڑ دیتے تھے۔

وہ ہر اس کام کو نہیں چھوڑتے تھے جو بے خطر ہوتا تھا بلکہ صرف اسی کو چھوڑتے تھے جس سے وہ خطرہ محسوس کرتے کہ مبادا کسی مکروہ یا ممنوع کام میں جا پڑیں۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کبھی مباح کو اس لئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ اس کے حصول میں اس کی نیت حاضر نہیں ہوتی یا تو اللہ تعالیٰ کی طاعت میں اس کے مددگار رہونے کی وجہ سے اور یا اس لئے کہ اس کا عمل خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لئے ہو اور اس میں نفس کی پسند کا حصہ شامل نہ ہو جائے جس کا نفس خواہشمند ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے بندوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ مباح کو محض مباح ہونے کی وجہ سے اختیار نہیں کرتے بلکہ اسے چھوڑ دیتے ہیں تا آنکہ اس میں عبادت کے لئے ارادہ یا عبادت پر تعاون نہ دیکھ لیں۔ یا اسے محض اجازت کی بنا پر اپناتے ہیں۔ حظِ نفس کی وجہ سے نہیں اپناتے۔ کیونکہ پہلی قسم (اِذن) بخلاف دوسری (حظِ نفس) کے، مشکر کی ہی ایک قسم ہے۔ مباح کے چھوڑنے کی یہ وجہ ہی بالآخر مطلوب بن جاتی ہے۔ جیسا کہ کھانا پینا وغیرہ مباح سے نہ فعل مطلوب ہے اور نہ ترک۔

---

[1] یہ اپنے ماقبل سے اس لحاظ سے جدا ہے کہ اس میں درج ذیل امور میں سے کسی ایک پر اس کا عمل دائمی نہیں ہوتا (اور وہ امور یہ ہیں) عبادت کے لئے اس کی نیت حاضر ہو یا عبادت میں معاون ہو یا اِذن کی وجہ سے اسے قبول کرنا جب تک ان باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے فعل ترک کر دیا جائے گا۔ اور غالباً آخری امر صرف بعض اوقات ہی ترک کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور یہ کہ اذن کی بنا پر محض نیت کا قبول کرنا کافی نہیں ہوتا بلکہ ہر دفعہ میسر نہ آنے کی شرط کا محتاج ہوتا ہے۔ رہا پہلا امر تو کبھی اسے چھوڑ دینے کا اتفاق ہو جاتا ہے کیونکہ عبادت پر تعاون کی نیت حاضر نہیں ہوتی اور بلاشبہ دوسرا امر (یعنی عبادت پر تعاون) پہلے امر والے (یعنی جس کی نیت حاضر نہیں) ترک مباح کے لئے بہتر ہے۔

کیونکہ مباح کا ترک۔ جب کہ دوسرے کو اسکی ضرورت ہو۔ مباح ہے جیسا کہ بعض پھلوں کا کھانا اس زمانہ میں ترک کر دیا جائے جبکہ دوسروں کو غذا کی ضرورت یا پھر بدن کو قائم رکھنے اور طاعت میں معاونت کے لئے مقصداً نہیں کھانا چاہیئے۔ یہ تمام اغراض درست اور سلف سے منقول ہیں اور یہ ہمارے اس مسئلہ پر اثرانداز بھی نہیں ہوتیں۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مباح کا تارک عبادت میں علم، تفکر یا آخرت سے متعلقہ عمل جیسے سب تصورات کی گرفت میں آجاتا ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ وہ مباح سے لطف اندوز نہیں ہوتا نہ اس کا دل ادھر مائل ہوتا ہے اور نہ وہ دل کو اس طرف متوجہ کرتا ہے اور اگر تھوڑا بہت مائل ہو بھی تو متردک سے غفلت کی شبہ کی بنا پر ایسا ہوتا ہے اور مباح کے حصول میں غفلت، طاعت نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اس کام کی طاعت ہوگی جس میں وہ مشغول ہوا۔ ایسی ہی مثال حضرت عائشہ رضؓ سے منقول ہے جب ان کے پاس بہت سا مال آیا تو آپ نے سارا تقسیم فرما دیا اور اپنے لئے کچھ بھی نہ رکھا۔ تو آپ کے دل نے اس ترک مباح پر کچھ عتاب کیا تو آپ نے فرمایا "اس پر مجھے فکر مند نہ کرو۔ اگر تو مجھے یاد کرا دیتا تو میں ایسا کر لیتی۔" اور صوفیہ بھی اس مثال سے متفق ہیں۔ سی طرح جب مباح کو ترک کیا جائے اور اس کا مقصد نفس کی گذران[1] سے بے توجہی ہو تو اس چیز کے حکم میں ہوتا ہے جس سے غفلت کی گئی ہو۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ بعض لوگ مباح کو اپنانے میں اسراف دیکھتے ہیں اور اسراف مذموم چیز ہے اور اسراف کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی جیسا کہ بخل کی بھی نہیں کی جا سکتی۔ تو ان دونوں اطراف میں اعتدال اختیار کرنے کے لئے اجتہاد ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس طرح انسان بعض مباحات کو اپنے حال کی نسبت سے اسراف میں داخل سمجھتا ہے تو اسے ترک کر دیتا ہے اور جو شخص اپنے حق میں اس چیز کو اسراف نہیں سمجھتا وہ مباح کو اختیار کر لیتا ہے۔ حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ اس نے گمان کیا تھا۔ گویا اس معاملہ میں ہر شخص کا اپنا نفس ہی فقیہ ہوتا ہے ماحصل یہ ہے کہ مباح امور میں اسراف و بخل کے درمیان تناسب پھر اسی کے مطابق اس پر عمل میں تفقہ ہی اصل مطلوب ہے اور مباح کو اپنانے کی شرائط میں ایک شرط یہ بھی ہے۔ اس طرح نہ مباح کا ترک مطلوب رہتا ہے اور نہ فعل جس طرح کسی مباح کام کے لئے مسجد[2] میں داخل ہونا مباح ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا جنبی نہ ہو اور نوافل کے لئے طہارت شرط ہے اور یہ واجب

---

[1] جیسا کہ بعض کھانے کی چیزوں کے کھانے کو ترک کرنا۔ کیونکہ نفس اسے قبول نہیں کرتا یا لذت حاصل نہیں کرتا۔ اگرچہ دوسرے کے لئے وہی چیز قابل قبول یا لذت دینے والی ہو۔

[2]

ہیں۔ ان واجب امور کے بغیر کوئی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے اور نہ نوافل ادا کر سکتا ہے۔ اسیطرح مباح کو اختیار کرنا اسراف کے چھوڑنے سے مشروط ہے اور مباح میں اسراف کی مذمت کو مطلقاً مباح کی مذمت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

پھر جب آپ بعض مباحات کے ترک کی ان حکایات پر غور کریں گے۔ جو پہلے گزر چکیں تو مندرجہ بالا وجوہ سے تجاوز نہ پائیں گے۔ اندریں صورت اس میں کچھ معارضہ نہیں رہتا واللہ اعلم۔

تیسرا معارضہ

دنیا سے زہد (بے رغبتی) اور دنیا کی لذات وشہوات کو چھوڑنے کی فضیلت شرعاً ثابت ہے اور زاہد کی مدح شرعاً متفق علیہ امور سے ہے اور شریعت نے زہد کے تارک کی علی العموم مذمت کی ہے یہاں تک کہ فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ "تمام تر شر گھر میں بنایا گیا ہے اور اس گھر کی چابی دنیا کی محبت ہے اور تمام تر خیر گھر میں بنائی گئی ہے اور اس کی چابی زہد ہے"

اور کنانی صوفی کہتے ہیں:

"ایسی چیز جس میں نہ کسی کوئی کو اختلاف ہے۔ نہ مدنی کو۔ نہ عراقی کو اور نہ شامی کو وہ ہے زہد فی الدنیا، سخاوت نفس اور خلقت کے لئے خیر خواہی"

اور قشیری کہتے ہیں کہ:

ان مباح چیزوں کو کوئی بھی پسندیدہ نہیں کہتا اور کتاب وسنت میں اس پر اتنے دلائل ہیں جن کا احاطہ نہیں کیا سکتا اور زہد تو حقیقتاً صرف حلال کاموں میں ہے۔ رہے حرام کام تو ان میں زہد تو بہرحال اسلامی نقطۂ نظر سے لازم ہے اور یہ سب ایمان والوں پر لازم ہے اور یہ اصول قطعاً ان اصولوں میں سے نہیں جن پر خواص مومنین گامزن ہوتے ہیں اور وہ اصول جس پر خواص گامزن ہوتے ہیں وہ تو مباح امور میں زہد ہے۔ رہا مکروہ تو اس کی دو اطراف ہیں اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ان گذرگاہوں پر چلنا عادتاً محال ہے تو پھر اس میں کچھ فائدہ بھی نہیں اور اس کے فعل اور ترک کے برابر ہونے کی وجہ سے انکی تعریف کرنا بھی محال ہے۔

تیسرے معارضہ کا جواب

اس کے جواب کی بھی کئی وجوہ ہیں مثلاً:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شرعاً زہد صرف ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جن کا ترک مطلوب ہو اور اتنا ہی مطلوب ہو جتنا شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس لحاظ

سے مباح فی نفسہٖ زہد سے خارج ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کے دلائل گذر چکے ہیں۔ پھر جب بعض تعبیر کرنے والوں نے زاہد کے لفظ کو ترکِ حلال پر مطلق قرار دیا تو ان کا یہ فعل مجازی طور پر ہے اور اس خیال سے ایسا کیا کہ بھلائی کے کام رہ نہ جائیں یا کسی دوسری وجہ سے ایسا کیا گیا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ زاہد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ جنہوں نے ساری حاصل شدہ پاکیزہ اشیاء کو ترک نہیں کیا۔ اسی طرح بعد میں صحابہ اور تابعین کا بھی یہی حال رہا حالانکہ وہ زہد کے مقام سے خوب واقف تھے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مباحات کا ترک یا ارادۃً ہوگا یا بلا ارادہ اگر بلا ارادہ ہو تو اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ بلکہ وہ غفلت ہے جسے "مباح" کہنا ہی نہ چاہیے چہ جائیکہ اسے "زہد" کہا جائے اور اگر اس کا ترک ارادۃً ہو تو یہ ارادہ یا تو اس کے مباح ہونے پر موقوف ہوگا۔ اور یہی بات محلِ نزاع ہے۔ یا کسی خارجی امر کی وجہ سے ہوگا پھر اگر یہ خارجی امر متروک کی طرح دنیوی ہوگا۔ تو یہ مباح سے ایسے کام کی طرف انتقال ہے جس کا زہد سے کچھ تعلق نہیں اور اگر یہ خارجی امر اخروی ہوگا۔ تو اس وقت یہ ترک اس مطلوب کے لئے وسیلہ ہوگا۔ اندریں صورت اس کی فضیلت اس مطلوب کی وجہ سے ہوگی نہ کہ محض ترک کی بنا پر۔ اور اس میں کوئی نزاع بھی نہیں۔

اس مفہوم کو واضح کرتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ "زہد کا مطلب کسی مرغوب چیز سے منہ موڑ کر اس سے بہتر چیز کی طرف جانا ہے" گویا غزالی نے محض کسی چیز سے انصراف کو زہد قرار نہیں دیا بلکہ اس انصراف کے ساتھ "اس سے بہتر چیز" کی قید بھی لگا دی۔ اور اس اور اس کی تفسیر میں کہا "اور جب زہد محبوب چیزوں سے بے رغبتی کا نام ہے تو یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ یہ انصراف کسی ایسی چیز کی طرف ہو تو پہلی چیز سے زیادہ پسندیدہ نہ ہو۔ ورنہ ایک محبوب چیز کا اس سے کم تر محبوب چیز کے لئے چھوڑنا محال ہے۔ پھر غزالی نے زہد کی اقسام کا ذکر کیا ہے اور اس بات پر دلیل پیش کی ہے کہ زہد کا مباح سے تعلق اس کے مباح ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا اور جو کوئی معتبر اس کلام میں غور کرے گا تو وہ بالآخر اسی نتیجہ پر ہی پہنچے گا۔

فصل

مباح کے فعل کے غیر مطلوب ہونے پر پہلے بہت سے دلائل گذر چکے ہیں[1]۔ کیونکہ مباح کی دونوں اطراف (ترک اور فعل) فی نفسہ برابری کی سطح پر ہیں۔ اور جس شخص نے فعل کو مطلوب قرار دیا اس نے اس کی دلیل یوں پیش کی کہ "ہر مباح کا ترک حرام ہے اور حرام کا ترک واجب ہے۔ لہٰذا ہر مباح واجب ہے" (الی آخر) اصولیوں نے بھی اسی بات کو ثابت کیا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ قائل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مباح — قطع نظر اس سے کہ اس کے لئے کیا لازم ہے — مستوی الطرفین (ترک اور فعل میں برابر) ہوتا ہے۔ تو پھر اسے جو کچھ لوگوں نے کہا وہی صحیح ہے[2] اور اس کی چند وجوہ ہیں :۔

---

[1] اس میں پہلی دلیل کارآمد ہے۔ دوسری نہیں اور تیسری دلیل مصنف کے اس قول ولا معقول فی نفسہ کے لحاظ سے تو کارآمد ہے۔ مگر اس کے قول "غیر صحیح مباتفاق" کے لحاظ سے کارآمد نہیں۔ کیونکہ یہ ترک کے معاملہ میں متفق علیہ نہیں اس کی پانچویں دلیل بھی کارآمد نہیں البتہ چھٹی کارآمد ہے اور مؤلف نے یہاں اپنے اس قول کے ساتھ اسے دہرایا ہے احدھا کیونکہ اس مقام پر اس کلام کی ضرورت ہے اور کبھی پھر رد کی طرف جس کا بیان مقصود نہ تھا۔ نیز اس میں ساتویں دلیل کی آخری شق بھی کارآمد ہے۔ اس طرح اس کی بات درست ہو جاتی ہے جو یہ ہے کہ میدل علیہ کثیر ما تقدم (اس پر پہلے بہت سے دلائل گذر چکے ہیں) اس کی تطبیق میں آپ کو غور کر لینا چاہیے۔

[2] مصنف نے یہ نہیں کہا۔ اس مقام پر لفظی اختلاف ہے کیونکہ۔ اگر مصنف اس معاملہ میں دوسروں سے موافقت بھی کرے۔ وہ واجب کے لئے استلزام کو ضروری سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس میں حرام چیز کا ترک دائمی ہے۔ جبکہ دوسرے ایسا نہیں سمجھتے۔ مصنف ہر اس چیز کو کارآمد سمجھتا ہے۔ جو ذریعہ کے لئے کارآمد ہے۔ اس کی رائے کے مطابق تو اس کا مباح نام رکھنے کا بھی کچھ فائدہ نہیں۔ اس طرح سے خارج میں مباح کا فعل کبھی پایا ہی نہیں جاتا کیونکہ جس چیز کو بھی مباح کہیں گے وہ واجب ہوگا اور وہ پہلی وجہ کی بنا پر مردود قرار پائے گا۔ اور اس پر مؤلف عنقریب دوسری وجہ کو ترتیب دے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں اس قسم کا بنانا بے کار ہے۔ مصنف یہ نہیں کہتا کہ یہ قسم بھی اپنی دوسری اقسام کی طرح ہے۔

پہلی وجہ بزدم ہے یعنی آپ معینہ[سلہ] افعال میں سے کسی فعل میں ہرگز اباحت نہ پائیں گے گویا مکلفین سے صادرہ افعال میں سے کوئی فعل اصولی طور پر اباحت سے متصف نہیں ہوسکتا اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ امت نے ہمیشہ ۔ اس مذہب سے پہلے بھی افعال پر اباحت کا حکم لگایا ہے۔ جیسا کہ تمام احکام پر حکم لگایا گیا ہے۔ اگر مباح کا ترک حرام کو مستلزم ہوتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لازم کردہ فعل ناقابلِ اعتبار رہے۔ کیونکہ یہ بات مباح کی ماہیت سے خارج ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسی کہ قائل نے کہی ہے تو شریعت سے اباحت کا سر بلند ہوتا اور یہ بات قائل کے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لحاظ سے بھی باطل ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب اباحت خارج میں معینہ طور پر موجود ہی نہیں تو احکام شرعیہ میں اس کی جگہ ہونا عبث ہے کیونکہ کسی حکم کا موضوع ہونا ہی مکلف کا فعل ہے اور جسے ہم نے واجب قرار دیا ہے۔ وہ مباح نہیں پس مباح کی قسم اصل اور فرع دونوں طرح باطل ہوگئی۔ تو پھر شرعاً ایسے حکم کے اثبات کا کوئی فائدہ نہیں۔ جو مکلف کے افعال میں سے کسی فعل کے خلاف فیصلہ نہ کرے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسی قائل نے کہی ہے۔ تو مباح اسی طرح باقی تمام احکام میں بھی واجب ہوتا۔ کیونکہ اس کا ترک حرام کو مستلزم ہے پس احکام مختلف قسم کے نہ رہیں جائیں گے اور سب واجب ہی ہو جائیں گے۔

پھر اگر قائل اس میں دونوں پہلوؤں کے اعتبار کو لازم سمجھے جیسا کہ اس سے منقول ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ لازم سمجھنے کے پہلوؤں کو معتبر قرار دیتا ہے۔ اسی لئے اس نے مباح کی نفی کردی تو پھر اسے باقی چاروں احکام (واجب۔ مندوب۔ مکروہ۔ حرام) میں بھی لزوم کے پہلو کا اعتبار کرنا چاہیے اور یہ بات اس کی نفی کر دیتی ہے۔

[سلہ] یعنی کسی بھی معینہ فعل میں۔

[۱] یعنی تاکہ چاروں احکام باقی رہیں اور ان میں سے کسی کی نفی نہ ہو تاکہ کوئی بات ایسی نہ رہ جائے جو معقول کے خلاف ہو۔ اور یہ اس لئے ہے کہ یہاں استقرار کا پہلو ملحوظ نہ رکھا جائے گا بلکہ امر یا نہی کا اعتبار کیا جائے گا

اور یہ اجماع اور معقول دونوں کے خلاف ہے پس اگر حرام اور مکروہ کاموں[51] میں نفی کے پہلو کا اعتبار کیا جائے اور مستحب میں، واجب کی طرح، امر کے پہلو کا اعتبار کیا جائے تو مباح میں اختیار کے پہلو کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔ اس طرح ان دونوں میں معقول ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

اگر قائل یہ کہے کہ مباح جب کسی دوسرے حکم طرف لے جائے یا اس کی طرف وسیلہ بنے تو وہ اپنے مباح ہونے کے مقام سے نکل جاتا ہے تو یہ بات غیر مسلم ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ اس باب سے تعلق رکھتا ہے کہ واجب کو واجب ہی پورا کر سکتا ہے۔ جبکہ اس میں اختلاف کا علم ہے۔ لہٰذا ہم اسے واجب تسلیم نہیں کرتے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو دوسرے احکام کا بھی یہی حال ہوگا۔ پھر اسی طرح حرام، مکروہ اور مستحب سب واجب قرار پائیں گے اور واجب ایک پہلو سے واجب ہونے کے بجائے دو پہلوؤں سے واجب بن جائے گا۔ اور ان سب امور کے لئے شرع میں کوئی معتبر مقصود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

ماحصل یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کا مباح کے ترک کو چھوڑ کر فعل میں یا فعل کو چھوڑ کر ترک میں کوئی قصد نہیں بلکہ اس قصد کو مکلف کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اب مکلف کسی مباح کو اپنی نسبت سے سرانجام دے یا چھوڑ دے تو وہی شارع کا قصد ہے گویا مباح کا فعل یا ترک مکلف کی نسبت سے کفارے کی مختلف صورتوں کی طرح ہوا۔ جو کچھ بھی وہ کرے گا۔ وہی شارع کا قصد ہے اس لئے نہیں کہ شارع نے بالخصوص اس کے فعل یا اس کے ترک میں قصد کیا ہے۔

لیکن ان دونوں اطراف کے مجموعہ پر ایک[52] زائد اشکال وارد ہوتا ہے۔ جو ایک طرف پر بھی وارد ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بعض مباحات میں شارع کا قصد بالخصوص فعل کے لئے ہے اور کبھی بالخصوص ترک کے لئے ہے۔

پہلی صورت (یعنی بالخصوص فعل کا قصد) کئی چیزوں میں ہے۔ مثلاً

۱۔ طیبات سے فائدہ اٹھانے کا حکم۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا (۲/۱۶۸)	اے لوگو! زمین میں جتنی حلال اور پاکیزہ چیزیں ہیں انہیں تم کھا سکتے ہو۔
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلّٰهِ (۲/۱۷۲)	اے ایمان والو! جن پاکیزہ چیزوں سے ہم نے تمہیں رزق دیا ہے۔ انہیں کھاؤ اور اللہ کا شکر ادا کرو۔

نیز فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا (۲۳/۵۱)	اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک کام کرو

اور اسی طرح کی دوسری مثالیں جن میں ان کے قصداً استعمال کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز زمین میں وہ پھیلی ہوئی نعمتیں بھی بندوں کے فائدہ اٹھانے کے لئے ہیں جن کے احسان کا ذکر کیا گیا ہے اور ان پر اقرار بھی کرایا گیا ہے۔ ان نعمتوں میں کچھ ایسی ہیں جن کے اپنانے کا قصد تو ہے مگر شکر کی قید کے ساتھ ہے۔

۲۔ زمین میں پھیلی ہوئی پاکیزہ چیزوں میں سے کچھ چیزوں کو بعض لوگوں کے حرام قرار دے دیا تو ان پر اللہ تعالیٰ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اور اسے ان کی گمراہی کی ایک قسم قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا (۷/۳۲)	اے پیغمبر! ان سے پوچھو کہ اللہ نے اپنے بندوں کے لئے جو زینت اور کھانے کی پاکیزہ چیزیں پیدا کی ہیں۔ انہیں کس نے حرام کیا ہے؟ کہہ دو کہ یہ چیزیں دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لئے ہیں۔

یعنی انہیں کے واسطے پیدا کی گئیں خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ۱ اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی، اور ان چیزوں کے استعمال میں نہ فرمانبرداری ہے اور نہ گناہ۔ ان آیات سے ظاہر ہے کہ ان چیزوں کے استعمال کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ ان کو چھوڑنے کا۔

---

۱ یعنی مباح میں فعل اور ترک کی برابری۔ سابقہ اشکال ترک کے غیر مطلوب ہونے پر تھا۔ اور اب یہ ہے کہ دونوں ہی غیر مطلوب ہیں۔ بس یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ فعل کی بھی طلب ہو اور ترک بھی۔ اندریں صورت کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مباح اپنی دونوں اطراف میں برابر ہوتا ہے؟

۳. یہ نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے لئے تحفہ ہیں۔ تو کیا بندے کو یہ مناسب ہے کہ اپنے آقا کا تحفہ قبول نہ کرے ؛ یہ بات نہ حسنِ خلق کے لحاظ سے مناسب ہے اور شرعی دستور کے لحاظ سے بلکہ ہدیہ دینے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا تحفہ قبول کیا جائے اور بندے کے لئے اللہ تعالیٰ کا تحفہ وہ نعمتیں ہیں جو اس نے بندے پر انعام کی ہیں۔ لہٰذا اس کو یہ تحفہ قبول کرنا ہی چاہیے پھر ان پر شکر بھی ادا کرنا چاہیے اور قصرِ صلوٰۃ کے بارے میں حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ اور ان کے باپ حضرت عمرؓ سے جو حدیث مروی ہے۔ وہ یہی مفہوم ادا کرتی ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ (نماز میں قصر) صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم کیا ہے۔ لہٰذا اس کے صدقہ[1] کو قبول کرو "

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوف حدیث میں یہ الفاظ زیادہ ہیں۔ " بھلا دیکھو ! اگر تمہارا صدقہ تمہیں واپس کر دیا جائے تو تمہیں غصہ نہ آئے گا۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ " اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اسکی رخصتیں تمہیں دی جائیں جیساکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ اس کے حقوق ادا کئے جائیں[2] اور سب سے بڑی رخصت اباحت کی شکل میں ہے جو واجب سے نیچے اتر آئی ہے۔ جیسے سفر میں روزہ نہ رکھنا۔ یا تحریم جیسا کہ ایک گروہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ۴/۲۵ (الی اخرھا)	اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کا مقدور نہ رکھے تو مومن لونڈیوں میں سے جو تمہارے قبضہ میں آگئی ہوں (نکاح کرے)

کے متعلق کہا ہے اور جب مباح سے محبت پیدا ہو جائے تو اس کے ترک سے اس کا فعل راجح ہوتا ہے۔ یہ سب چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کام کا کرنا

---

[1] اسے مشکوٰۃ میں مسلم سے ذکر کیا مگر اس میں لفظ " اِنَّھَا " نہیں ہے۔ اسی طرح نیل الاوطار میں بخاری کے سوا جماعت سے ذکر کیا۔ اس میں بھی " انھا " نہیں ہے۔ (مؤلف کی اصطلاح میں جماعت سے مراد اصحاب صحاح ستہ اور احمد ہے۔

[2] اسے احمد اور بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا اور طبرانی میں ابن عباس سے مرفوعاً آئی ہے اور ابن مسعود سے بھی ایسے ہی منقول ہے ابن طاہر نے کہا ہے کہ مناوی نے جامع الصغیر میں اس کی صحت میں توقف کیا ہے۔

اس کی ترک سے بہتر ہوتا ہے۔

رہے علی الخصوص مباح کے ترک کے قصد کے تقاضے تو جو کچھ بھی پہلے گزر چکا ہے وہ سب دراصل عیش وعشرت اور خواہشات کی طرف میلان کی مذمت ہے اور بعض دفعہ جہاں ترک اباحت کو ثابت کیا جاتا ہے۔ تو علی الخصوص کراہت کے تقاضوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے طلاق السنۃ[1] جیسا کہ حدیث میں ہے اگرچہ وہ حدیث صحیح نہیں:۔

اَلْبُغْضُ الْحَلَالِ اِلَى اللّٰہِ الطلاق[2] — اللہ کے ہاں حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز طلاق ہے۔

اسی لئے قرآن وحدیث میں اس کے لئے امر کا صیغہ استعمال نہیں ہوا جیسا کہ نعمتوں سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں ہوا ہے۔ اس کی مثل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (۲/۲۲۹) — طلاق (صرف) دوبار ہے۔

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ (۲/۲۳۰) — پھر اگر شوہر (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے۔ تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے پہلے شوہر پر یہ حلال نہ ہوگی

یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (۶۵/۱) — اے پیغمبر! (مسلمانوں سے کہہ دو کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت کا لحاظ رکھ لیا کرو۔

فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (۶۵/۲) — پھر جب وہ اپنی عدت کے اختتام کو پہنچ جائیں تو انہیں بھلے طریقہ سے اپنے پاس رکھ لو یا بھلے طریقہ سے جدا کرو۔

اور اس میں کیا شک ہے کہ بغض کا پہلو مباح کو مرجوح[3] بنا دے گا۔ اور حدیث میں

---

[1] طلاق سنۃ یہ ہے کہ ہر طہر میں بغیر جماع کے ایک طلاق دی جائے۔ رہی طلاق بدعی تو وہ مباح نہیں جب تک کہ طلاق سنۃ کی طرح نہ ہو۔

[2] اسے ابو داؤد نے روایت کیا۔

[3] یعنی تو اسے مرجوح سمجھے جیسا کہ مباح کی رخصت میں محبت کا تعلق اسے راجح بنا دیتا ہے۔

آیا ہے کہ لہو کی اقسام میں سے تین کے سوا[1] سب باطل ہیں " اور لہو کی بہت سی قسمیں مباح ہیں۔ نیز لعب (کھیل) بھی مباح ہے۔ جو کبھی مذموم بھی بن جاتا ہے۔ یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کے ترک و فعل میں شارع کا مقصد کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کی نفی نہیں کرتا۔ ان تصریحات سے معلوم ہوجاتا ہے کہ مباح امور میں فعل اور ترک کی طلب کا تعلق پہلے بیان کردہ پہلوؤں کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے[2]

اس کا جواب دو طرح پہ ہے ایک اجمالی، دوسرے تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ کہا جائے۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ شارع کے نزدیک مباح متساوی الطرفین (ترک و فعل برابر) ہوتا ہے تو ان دونوں طرفوں میں سے جس طرف کو ترجیح دی جائے گی تو وہ مباح کے مباح ہونے کی حیثیت سے خارج ہوگی یا تو وہ حقیقتاً مباح ہی نہ ہوگا۔ اگرچہ اس پر مباح کا لفظ ہی چسپاں ہو۔ یا وہ ہوگا تو مباح ہی مگر کسی خارجی امر کی وجہ سے مباح نہیں رہے گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ مباح، خارجی امور یا مقاصد کے ساتھ غیر مباح بن جاتا ہے۔

اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ مباح کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کسی ضروری یا حاجی یا تکمیلی اصل کا خادم ہو۔ اور دوسری یہ کہ اس میں ایسی کوئی بات نہ ہو۔

پہلی قسم کی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس لحاظ سے خادم ہے کہ وہ مطلوب ہو اور اس کا فعل پسندیدہ ہو اور یہ اللہ تعالیٰ کے حلال کردہ ماکولات و مشروبات وغیرہ سے فائدہ اٹھانا ہے جو فی نفسہٖ مباح ہے اور اس کی اباحت جزئی ہے[3] اور وہ ایک اصل ضروری کی

---

[1] اسے ابن خزیمہ نے نکالا اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔

[2] یعنی وہ پہلو اس سے خارج ہے جو التزامی طور آنے والا ہو۔ یعنی بلکہ یہ نفس مباح کے لئے راجح ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں پہلے گزرے ہوئے جوابات درست نہیں۔

[3] یعنی یہ بعینہٖ اس ماحول کے اعتبار سے ہے اور لباس و مشروبات کی یہ جزئی اپنے خصوص کی بنا پر مباح ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ ایک ضروری یعنی اقامت حیات کی خادم ہے۔ مطلوب بن جاتی ہے اور یہ اسی کلیہ کی وجہ سے ہے اور اسی کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس کی خصوصیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ کلیہ کے لحاظ سے ہے تو شرعی حکم اس طرح نہیں ہوا کہ خوبانی یا سیب یا روٹی فلاں فلاں وقت میں کھانا مباح ہے بلکہ اس کی عمومیت کے طور پر آتا ہے۔ اسی نسبت کی بنا پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

خادم ہے اور یہ اصل ضروری زندگی کو قائم رکھنا ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا حکم دیا گیا ہے اور اس مطلوب (یعنی اقامۃ الحیاۃ) کے لحاظ سے معتبر و محبوب ہے۔ لہٰذا اس کا حکم اس کلیہ کی حقیقت[1] کی طرف راجع ہوگا۔ اس کے جزئی ہونے کو نہیں دیکھا جائے گا یہیں سے یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ وہ (مباح، ہدیہ ہے جیسے قبول کرنا ہی مناسب ہے رد نہیں کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے نہیں کہ وہ جزئی معین ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ (مباح) تین معتبر اصولوں میں سے کسی ایک کو توڑنے والی چیز کا خادم ہو یا کسی چیز کا خادم نہ ہو۔ جیسے طلاق[2] کیونکہ یہ ایسے حلال کا ترک ہے جو کلی اقامۃ النسل (نسل کو قائم رکھنا) کا خادم ہے۔ اور اقامۃ النسل ضروریات میں سے ہے۔ اور وہ حلال اُلفت کو مطلقاً قائم رکھنے اور معاشرہ اور خلقت میں خاندانی اختلاط کے لئے ضروری ہے۔ اور وہ حلال (یعنی نکاح) ضروری ہے یا حاجی ہے (حاجیات کا واحد) ہے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو مکمل کرنے والا ہے پھر جب طلاق اس نقطۂ نظر سے اس مطلوب کو توڑ پھوڑ دیتی ہے۔ تو قابل نفرت چیز ٹھہری اور اس کے فعل سے اس کا ترک بہتر ہے۔ اِلّا یہ کہ اس سے بھی کوئی قوی معارضہ ہو جیسے زوجین میں ضد اور عداوت یا حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنا۔ اور اگر یہی چیز اس شخص میں اور اسی وقت میں جزئی کی حیثیت سے ہو تو وہ مباح اور حلال ہے دنیا کی مذمت، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے ایسی ہی بات کے متعلق آئی ہے۔ لیکن جب کسی حلال چیز میں کوئی ایسی چیز جا پہنچے جو کسی ضروری چیز کو توڑ پھوڑ دے

(بقیہ حاشیہ) یٰاَیُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ (۲۳/۵۱) اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ۔

اور یاایھا الذین امنوکلوامن طیبات مارزقنکم (۲/۱۷۲) اے ایمان والو! وہ پاکیزہ چیزیں کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیا ہے۔

اسی طرح کی دوسری آیات ہیں جن میں امر کے صیغے استعمال ہوئے ہیں۔

[1] اور یہ استلزام اور امور خارجیہ کے بغیر ہے جس پر کعبی کے رد کے سلسلہ میں پہلے بحث گزر چکی ہے۔

[2] طلاق نکاح حلال کے ترک کی خادم ہے۔ اور نکاح ایک کلی ضروری یعنی اقامت نسل کی خدمت کرتا ہے گویا طلاق ایک ایسے کام کی خادم ہے جو ایک کلی اصل کو جو حاجی بھی ہے۔ توڑتا ہے۔ مؤلف آگے چل کر اس کا ذکر کریں گے۔

جیسے دین کا فرپر[3] اور تقویٰ گنہگار پر۔ تو اسی وجہ سے وہ مذموم بن جاتی ہے۔ اور اسی طرح لہو ولعب اور ہر شغل سے فراغت کی صورت ہے کہ جب وہ کسی ممنوع کام میں نہ ہو یا اس سے کوئی ممنوع کام لازم نہ آتا ہو۔ تو وہ مباح ہے۔ لیکن مذموم ہے اور علماء نے اسے پسند نہیں کیا۔ بلکہ اس سے نفرت کرتے ہیں۔ کیونکہ ایسے آدمی کی نہ معاش سنورتی ہے اور نہ آخرت اور وہ ایک زمانہ ایسے کام میں صرف کر دیتا ہے جس پر نہ کوئی دنیوی فائدہ مترتب ہوتا ہے نہ اخروی اور قرآن میں :-

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا (۱۷/۱۵)۔ اور زمین میں اکڑ کر نہ چل۔

اسی معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے اور حدیث میں ہے " كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً (لہو کی اقسام میں سے تین کے علاوہ سب باطل ہیں) اور باطل سے مراد یہ ہے کہ وہ لغو اور بے ثمر ہو۔ اس کے برعکس اپنی بیوی سے کھیل مباح ہے جو ایک ضروری امر کی خدمت کرتا ہے اور وہ ضروری امر اقامت نسل ہے۔ اسی طرح طرح گھوڑے کو سکھلانے اور تیروں سے کھیلنے (نشانہ بازی) کا معاملہ ہے۔ یہ دونوں کھیل بھی ایک تکمیلی اصل کی خدمت کرتے ہیں اور وہ جہاد[2] ہے۔ اسی وجہ سے باطل کھیل کود سے ان تینوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ مباح سے اس کے مباح ہونے کی حیثیت سے نہ فعل مطلوب ہے اور نہ ہی بالخصوص[3] ترک مطلوب ہے۔

---

[1] کیونکہ مال اور اس کا جمع کرنا فی نفسہ حلال ہے۔ لیکن کبھی وہ بعض اشخاص کے لئے فتنہ اور ناشکری کا سبب بھی بن جاتا ہے۔ اور کافر ہیں، یہ فتنہ ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اور کبھی مال کا جمع کرنا تقویٰ کو مجروح کر دیتا ہے یا اسے ختم کر دیتا ہے اور یہ چیز کسی مسلمان کے نافرمان ہونے کی نسبت سے ہوتی ہے (یعنی جس قدر وہ نافرمان ہوگا۔ اسی قدر اس میں تقویٰ کم ہوگا)۔

[2] مؤلف نے جہاد کو تکمیلیات میں شمار کیا ہے اور کتاب المقاصد میں اسے ضروریات میں شمار کیا ہے۔ ان دونوں مقامات میں کوئی تعارض نہیں۔ جبکہ اسے اس مقام پر نہ ضروری بنانے میں کوئی امر مانع ہے اور نہ تکمیلی بنانے میں۔ پہلی صورت میں اس کے ترک سے ہرج و فساد اور دنیوی و اخروی زندگی کا فقدان ہوگا اور دوسری صورت میں ایک حاجت کلمۃ الاسلام ھی العلیا (تاکہ اسلام کا کلمہ بلند ہو) کی طرف بلایا گیا ہے یا اس سے مسلمانوں سے ایذا کو دور رکھنے کا سلسلہ موقوف ہو جاتا ہے۔

[3] یہی اس اشکال اور مؤلف کے اس اشکال کے جواب کا فائدہ ہے جو پہلے مسئلہ سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ گزری ہوئی تمام بحثوں سے حاصل ہوتا ہے اور حقیقتاً مؤلف نے یہاں پہلی بحث سے یہ فائدہ حاصل کیا ہے اور نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں اس جامع کلیہ کا بالخصوص اضافہ کر لینا چاہیے۔

اور یہ جواب ایک دوسرے اصل پر مبنی ہے۔ جو احکام تکلیفیہ میں ثابت ہے۔ جسے ہم یہاں درج کرتے ہیں اور وہ یہ ہے :۔

دوسرا مسئلہ

کہا جاتا ہے کہ اباحت کلیہ اور جزئیہ کے موافق ہوتی ہے۔ جس سے باقی احکام کھسک جاتے ہیں۔ مباح کبھی جزو کے ساتھ مباح ہوتا ہے۔ لیکن استحباب یا وجوب کی بنا پر کل کے لئے مطلوب ہوتا ہے۔ اسی طرح مباح جزئی سے کراہت اور منع کی بنا پر کل سے روک دیا جاتا ہے تو یہ چار اقسام ہوئیں۔

پہلی قسم :۔ جیسے پاکیزہ چیزوں[1] سے فائدہ اٹھانا جو کھانے پینے، سواری اور لباس سے متعلق ہیں۔ یہ چیزیں واجب چیزوں کے علاوہ ہیں اور مستحب عبادات کی خوبیوں میں مطلوب ہے یا مکروہ عادات کی خوبیوں میں مطلوب ہے۔ جیسے اسراف جو جزئی طور پر مباح ہے اگر یہ کسی وقت[2] قدرت ہوتے ہوئے ترک کر دیا جائے تو جائز ہے۔ ایسے ہی اگر کسی وقت[2] کر بھی لیا جائے تو بھی جائز ہے اور اگر اسے کلی طور پر ترک کر دیا جائے تو یہ شریعت کی پسند کے خلاف ہے چنانچہ حدیث میں ہے :۔

اِذَا اَوْسَعَ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ فَاوْسِعُوا عَلٰی اَنْفُسِکُمْ وَاِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ یَرٰی اَثَرَ نِعْمَتِہٖ عَلٰی عَبْدِہٖ[3]

جب اللہ تعالیٰ نے تم پر فراخی کی ہے تو تم بھی اپنے آپ پر فراخی کرو۔ بیشک اللہ اپنے بندوں پر اپنی نعمت کے اثرات دیکھنا پسند فرماتا ہے۔

---

[1] یعنی ان پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا جبکہ وہ واجب نہ ہوں (جیسا کہ جب وہ ضرورتِ حفاظت زندگی یا حرج کو ختم کرنے کے دفعیہ کی حاجت کی مقتضی ہوں) اور نہ ہی مستحب ہوں (جیسا کہ جب وہ محاسن عادات میں داخل ہوں) اور نہ ہی مکروہ ہوں (جیسا کہ جب اس کی خوبیوں میں خلل واقع ہو جیسے بعض حالات میں اسراف) ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ان تینوں صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا جزء کے ساتھ مباح اور کل کے ساتھ مستحب ہوتا ہے۔ پس اگر سب لوگ اسے ترک کر کے علیحدہ ہو جائیں تو یہ مکروہ ہے۔ اس وقت اس کا فعل کلی طور پر شرعی لحاظ سے مستحب ہوگا۔

پھر جب اس شخص نے اپنی ہیئت اچھی بنالی تو آپ نے اسے فرمایا الیس ھذا احسن (کیا یہ بہتر صورت نہیں)[1] نیز آپ کا ارشاد ہے

اِنَّ اللّٰہَ جَمِیْلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ [2] — اللہ تعالیٰ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے

یہ بات رسول اکرم ﷺ نے اس وقت کے بعد فرمائی جب ایک آدمی کہہ رہا تھا "بے شک آدمی چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو اور اس کا جوتا اچھا ہو اور ایسے ہی بہت سی چیزوں کے متعلق انسان یہی چاہتا ہے۔ اسی طرح اگر سب لوگ مباح کاموں کو ترک کر دیں تو یہ مکروہ بن جائے گا۔

دوسری قسم :- جیسے کھانا، پینا، بیویوں سے صحبت، بیع وشرا اور کمانے کے دیگر ذرائع جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (۲/۲) — اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام

اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ (۵/۹۶) — تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے۔

اُحِلَّتْ لَکُمْ بَہِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ (۵/۱) — تمہارے لئے چرنے والے جانور حلال کر دیئے گئے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ) [2] سیاق احادیث کے تقاضوں کے مطابق وہ ایک ہی معینہ شخص کے حق میں مباح بالجزء اور کل کے ساتھ مستحب ہے اور اس کے بعد مصنف کا قول لو ترکہ الناس جمیعا لکان مکروھا (اگر اسے سب لوگ چھوڑ دیں تو مکروہ ہوگا) اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طلب کفائی ہے۔ (یعنی اگر کچھ لوگ اسے قائم کریں تو باقی سے ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی قادر ہونے کے باوجود اسے سرانجام نہ دے تو مکروہ نہ ہوگا۔ اور شاید پہلے قول پر ہی اعتماد کیا جائے گا اور اس کی شہادت دوسری قسم میں مؤلف کا قول ہے۔ جب کوئی شخص اس میں سے کوئی ایک بعض دفعہ اختیار کرے اور بعض دفعہ ترک کرے یا اسے بعض لوگ ترک کریں۔

[3] اس حدیث کے پہلے حصہ کو بخاری نے ابوہریرہؓ سے روایت کیا اور دوسرے حصے کو ترمذی اور حاکم نے نکالا۔

[1] اسے مالک نے "الیس ھذا خیرا" کے لفظ سے نکالا۔

[2] اسے مسلم ابوداؤد اور ترمذی نے نکالا۔ اور یہ جملہ ان اللہ جمیل یحب الجمال (اللہ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے) دوسرے طریقوں سے مستقل طور پر وارد ہوا ہے۔

اور اسی طرح کی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ یہ چیزیں جزء کے ساتھ مباح ہیں یعنی اگر کوئی شخص ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری اختیار کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ یا بعض حالات میں یا بعض ادوار میں یا بعض لوگ[1] کسی چیز کو ترک کر دیں تو کچھ حرج نہیں۔ البتہ اگر سارے ہی لوگ مباحات کو ترک کر دیں تو یہ ان ضروریات کا ترک ہوگا جن کا حکم دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ان مباحات پر عمل کرنا سب کے لئے واجب ہو جائے گا۔

تیسری قسم:۔ جیسے باغات کی آرائش و زیبائش[2] اور کبوتروں کے نغمے سننا اور مباح گانے اور کبوتروں کے ساتھ مباح کھیل وغیرہ۔ یہ چیزیں بھی جزء کے ساتھ مباح ہیں جب انہیں کسی دن یا کسی وقت کر لیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ اور اگر انہیں ہمیشہ کیا جائے تو یہی کام مکروہ بن جائیں گے۔ اور اس کا فاعل بے وقوف سمجھا جائے گا۔ یہ باتیں اچھی عادات کے بھی خلاف ہیں اور مباح کام میں اسراف کی شکل بھی ہے۔

چوتھی قسم:۔ ایسے مباحات ہیں کہ ان کے مباح ہونے کے باوجود ان پر مداومت انسان کی عدالت کو مجروح کر دیتی ہے۔ ایسی مباحات کو اس وقت تک مذموم قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ ان کا فاعل اہل عدالت کے زمرہ سے خارج شمار نہ ہونے لگے اور اس کی روش فاسقوں کی سی نہ ہو جائے اگرچہ وہ حقیقتاً ایسا نہ ہو۔ کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جو شرعاً گناہ تھا۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں۔ "مباح کام پر مداومت کبھی اسے صغیرہ گناہ میں بدل دیتی ہے۔ جیسے کہ صغیرہ گناہ پر مداومت اسے کبیرہ گناہ میں تبدیل کر دیتی ہے"

---

[1] یہ اکل و شرب کی بات نہیں۔ اگر ان دونوں میں ہو تو یہ بات نہ ہوگی۔ بلکہ اس صورت میں مولف کا قول اُس کا ترک بعض حالات میں پھر اس کا قول اگر ہم سب لوگوں کا ترک فرض کرلیں۔ لیعنی یا ہم کسی خاص شخص کا ہمیشہ کے لئے اکل و شرب کو ترک کرنا فرض کرلیں .... الخ در الحالیکہ اس کا ذکر احوال کثیرہ کے ساتھ ہو تو یہ محض اکل و شرب کے بعض کے ترک کو فرض کرنے کی مانند ہوگا۔ اور یہ فرض کرنے کی مانند ہوگا۔ اور یہ فرض کرنا اس کے عمومی حکم کے اعتبار سے ہو تو فرض کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ اور یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ قسم اول میں اس کی نظیر موجود ہے۔ گویا مؤلف نے ان دو قسموں کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم کسی شخص کا ترک دائمی اور کلی طور پر فرض کرلیں تو پہلی قسم کے لحاظ سے وہ مستحب کا تارک ہوگا۔ اور دوسری کے لحاظ سے واجب کا۔ بیکہ اس میں اکل و شرب جیسی چیزوں کا تعلق ہو۔

[2] اس قسم میں اور اس کے بعد مذکورہ قسم میں مؤلف نے ایک ہی شخص میں کلی اور جزئی کے لحاظ سے بحث کی ہے۔

اسی لئے کہا گیا ہے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ صغیرہ نہیں رہتا (بلکہ کبیرہ بن جاتا ہے)۔

فصل

جب کوئی کام جزء کے ساتھ مستحب ہو تو کل[1] کے ساتھ واجب بن جاتا ہے۔ جیسے جامع مساجد میں اذان وغیرہ نماز با جماعت، نماز عیدین، نفلی صدقہ، نکاح، وتر، فجر، عمرہ اور تمام نفلی وظائف کیونکہ یہ جزء کے ساتھ مستحب ہیں۔ اگر ان چیزوں کا ترک لازم کر لیا جائے تو تارک کو مجروح قرار دیا جائے گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اذان میں شعائر اسلام کا اظہار ہے۔ اسی لئے جو آبادیاں اذان چھوڑ دیں وہ جنگ کی مستحق قرار پاتی ہیں۔ اسی طرح نماز باجماعت کا معاملہ ہے۔ جو شخص ترک جماعت پر ہمیشگی اختیار کرتا ہے مجروح ہے اور اس کی شہادت ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اس کے اس ترک سے دین کے شعائر کے اظہار میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تارک جماعت کو دھمکی دی ہے اور ارادہ کیا کہ ایسے تارکین جماعت کے گھروں کو جلا دیں۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی قوم پر حملہ نہ کرتے تھے یہاں تک کہ صبح ہو جائے تو اگر اذان کی آواز سنتے تو رک جاتے ورنہ حملہ کر دیتے۔

اور نکاح کے معاملہ میں یہ مخفی نہ رہنا چاہیے کہ اس سے شارع علیہ السلام کا مقصود کیا تھا۔ اور وہ ہے نسل کی کثرت اور نوعِ انسانی کا بقاء وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس کو سب لوگ دائمی طور پر ترک کر دیں۔ تو یہ بات دین کے معاملات پر اثر انداز ہوگی۔ اور اگر یہی بات کبھی کبھار ہو تو پھر وہ مؤثر نہ رہے گی۔ اسی صورت میں اس کے ترک پر کچھ بندش بھی نہیں ہے۔

---

[1] یا تو یہ کفایہ ہوگا۔ جیسے اذان اور نماز باجماعت کا قیام اور یا عین ہوگا جیسے کہ باقی مثالیں ہیں مگر جو مثال نکاح سے متعلق بعد میں مذکور ہے وہ اس مناسبت سے واجب کفایہ ہے جس قدر کہ شارع علیہ السلام کا مقصود متحقق ہو جائے

فصل

جب کوئی کام جزء کے ساتھ مکروہ ہو تو وہ کل کے ساتھ ممنوع ہوگا۔ جیسے جوئے کے بغیر شطرنج اور نرد کھیلنا اور مکروہ گانے سننا۔ ایسی باتیں اگر گاہے گاہے واقع ہوں تو عدالت کو مجروح نہیں بناتیں اور اگر مداومت کی جائے تو مجروح کر دیتی ہیں اور یہ[1] اس کے ممنوع ہونے کی دلیل ہے جو غزالی کی اصل[2] پر مبنی ہے محمد بن عبدالحکم نرد اور شطرنج کھیلنے کے بارے میں کہتے ہیں کہ کوئی شخص اس کھیل میں آتنا مصروف ہو جائے نماز باجماعت سے روک دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح وہ کھیل بھی ہے جو کھیلنے والے کو اہل مروت کے زمرہ سے خارج کر دے اور متہم مقامات میں جانے اور اسی طرح کے دوسرے کاموں کی بھی یہی صورت ہے۔

فصل

رہا واجب کا معاملہ تو جب ہم کہتے ہیں کہ وہ فرض کا قائم مقام ہے۔ تو ضروری ہے کہ جزء اور کل دونوں کے ساتھ واجب ہو۔ علماء نے تو صرف اسے جزئی ہونے کی حیثیت سے علی الاطلاق واجب قرار دیا ہے۔ تو جب وہ جزء کے ساتھ واجب ہوا تو کل کے ساتھ اس کا وجوب اور بھی زیادہ مناسب ہوگا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ اس کے کلی یا جزئی ہونے کی مناسبت سے اس کے حکم میں کچھ اختلاف ہے یا نہیں؟

---

[1] اور یہ یعنی مکروہات پر مداومت سے عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔ اور ایسا کرنے والا اہل شہادت سے خارج ہو جاتا ہے؛ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ گناہ کا مرتکب ہے۔

[2] اور وہ یہ ہے کہ بعض دفعہ مباح پر مداومت اسے گناہ صغیرہ بنا دیتی ہے۔ بلکہ یہ بعض مباحات پر مداومت سے بہتر ہے۔

جہاں تک جواز[1] کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے تو جب یہ کوئی معینہ ظہر (کی نماز) ہو جو مکلف پر فرض ہے تو اس کا تارک گنہگار ہوگا۔ اور کبیرہ گناہ کا مرتکب شمار ہوگا۔ اور اس وجہ سے اس پر وعید لاگو ہوگی اِلاّ یہ کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے۔ پس ہر ظہر کے تارک یا دوسری نماز کے تارک کی یہی صورت ہے اور اسی طرح اگر کوئی قاتل ایک ہی دفعہ قتل عمد کا مرتکب ہوتا ہے۔ اور وہ جو بکثرت قتل عمد کرتا یا مداومت کرتا ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی مثالوں میں بھی یہی صورت ہوگی۔ کیونکہ اکا دکا واقعہ کی بجائے مداومت سے بگاڑ بہت زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اور جہاں تک وقوع کا تعلق ہے تو اس کے تقاضوں کے متعلق بھی روایات موجود ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تارکِ جمعہ کے متعلق فرمایا:۔

مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قَلْبِهٖ[2] — جس شخص نے تین مرتبہ جمعہ (کی جماعت) کو چھوڑا تو اللہ اس کے دل پر مہر لگا دیتا ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہاں تین مرتبہ کی قید لگائی گئی ہے۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے۔

من ترکھا[3] استخفافا بحقھا او تھاونًا[4] — جس شخص نے جمعہ کی جماعت کو اس کے حق کو ہلکا یا حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا۔

ساتھ ہی یہ بھی دیکھئے کہ اگر وہ اپنے اختیار[5] سے جماعت چھوڑتا ہے۔ درآنحالیکہ وہ اسے نہ ہلکا سمجھتا ہے نہ حقیر پھر بھی وہ فرض کا تارک شمار ہوگا۔ پہلی حدیث میں آپ نے جو تین بار فرمایا

---

[1] یعنی اس کا جواز اور شرعاً اس کے وقوع کا امکان اور اس کے عکس (مقابل) کا ذکر آرہا ہے جو مصنف کے قول کے مطابق وقوع بالفعل ہے۔

[2،3] تیسیر کے مطابق اصحاب سنن کی روایت یہ ہے کہ جس شخص نے ہیچ سمجھ کر تین جمعے چھوڑ دیئے تو اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیتا ہے اور اسے تیسیر کے الفاظ میں اصحاب سنن، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان (دونوں نے اپنی صحیح میں) نے ترغیب میں روایت کیا ہے اور حاکم نے بھی اور حاکم نے کہا کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور احمد اور حاکم ہیں اس روایت کی اسناد حسن مذکور ہیں اور حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ "جس شخص نے بلا عذر شرعی تین مرتبہ جمعہ ترک کیا۔ اللہ اس کے دل پر مہر کر دیتا ہے"۔ اور ایسی ہی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن کے الفاظ مختلف ہیں اور ان کے الفاظ ایسے نہیں جو یہاں درکار ہیں۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

تو یہ تحریم کے لئے ہے۔
اسی طرح اگر کوئی شخص ہلکا یا حقیر سمجھ کر جماعت چھوڑتا ہے تو یہ بھی حرام ہے۔ فقہ میں اسی پر یہ بنیاد رکھی گئی کہ جس شخص نے جمعہ کی جماعت کو بلا عذر تین مرتبہ چھوڑا ہو اس کی شہادت جائز نہیں یہ بات سحنون نے کہی۔ اور ابن حبیب نے مطرف سے نیز ابن الماجشون نے کہا ہے کہ جس نے جماعت جمعہ کئی بار چھوڑی ہو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی۔ اسے سحنونؒ نے کہا ہے۔
اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا لیکن بار بار نہیں کیا تو اس کی شہادت مجروح نہ ہوگی جب تک کہ اس کا بار بار کرنا کبیرہ گناہ کی شکل اختیار نہ کرلے۔ ہاں اگر بار بار اور بکثرت کرتا ہے تو یہ چیز اس کی شہادت مجروح بنا دے گی اور اس کا شمار گناہ کبیرہ میں ہوگا جس کی بنیاد یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں پر اصرار انہیں کبیرہ بنا دیتا ہے۔
پھر اگر ہم یہ کہیں کہ واجب فرض کے قائم مقام نہیں ہے۔ تو جو پہلے بیان ہو چکا وہ سب کچھ خارج از بحث ہو جائے گا، پس یہ کہا جائے گا کہ واجب جب جزء کے ساتھ واجب ہو تو کل کے ساتھ فرض ہوگا[۵۲] اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ اس اصل میں اور اسی سے متعلق مذہب حنفی میں دی ہوئی مثالوں کو ملاحظہ فرمائیے اور اسی طریقہ پر تعمیم کو فٹ کیا جاتا ہے۔ تو فرض[۵۳] کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں کل اور جزء کے لحاظ سے اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسا کہ اس فصل کی ابتدا میں گزر چکا ہے۔ ممنوعات کی بھی یہی صورت ہے کہ ان میں کل اور جزء کے لحاظ سے مراتب مختلف ہو جاتے ہیں اگرچہ حکم لگاتے وقت کبھی کبھار یا کسی حالت میں انہیں ایک ہی مرتبہ میں شمار کر لیا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے

(بقیہ حاشیہ) [۵۰] مصنف نے اس روایت کے ساتھ حدیث بیان کی جو اس معنی میں مفید ہے تاکہ یہ فائدہ ہو کہ شارع نے تہاون و استخفاف کے سلسلہ میں ترک سے زیادہ تکرار کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ مخفی نہ رہے کہ استخفاف بڑا جرم ہے اور تکرار کے ساتھ یہ جرم کرنا ایک مرتبہ کرنے سے بہت بڑا گناہ ہے۔ آپ پر یہ حکمت بھی مخفی نہ رہنا چاہیے کہ بلا عذر ترک کا تکرار، خواہ اس میں نفس استخفاف نہ سمجھے اور نہ ہی کوئی ایسا خطرہ محسوس ہو۔ الاّ یہ کہ اس شخص کے دل میں جو ترک پر تکرار کرتا ہے یہ استخفاف مرکوز ہوتا ہے کیونکہ تکرار کا حقیقی سبب یہی ہے۔ جیسا کہ مؤلف بعد میں اسی طرف اشارہ کریں گے اور دو حدیثوں کی طرف رجوع کریں گے۔ وہ ایسے الفاظ کے ساتھ مذکور ہیں جن پر ہم توقف نہیں کر سکتے۔ چنانچہ تیسیر میں ہے "جس نے اسے ہیچ سمجھ کر تین جمعے ترک کئے اللہ اس کے دل پر مہر کر دیتا ہے"۔ [۵۱] یعنی کسی فرض کا صرف ایک مرتبہ کا تارک، یعنی اس کے دل پر مہر نہیں لگائی جاتی۔
[۵۲] شاید صحیح لفظ ا کذلک کے بجائے الکما ہونا چاہیے اور مصنفؒ نے حکمت کے بیان کے لئے دوسری حدیث ذکر کی ہو۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مقامات پر اس کی یہ صورت نہیں ہوتی بلکہ اس میں حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسے بغیر عذر کے جھوٹ بولنا اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گناہ۔ جبکہ ان پر مداومت کی جائے۔ مداومت کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ان چھوٹے گناہوں کو بڑا بنا دیتی ہے اور کبھی ایک گناہ دوسرے سے مل کر اس نسبت کی وجہ سے ایسے بڑا گناہ بنا دیتا ہے۔ پس چوری کا آدھا نصاب اس کی چوتھائی کی طرح نہیں طور نہ کبھی پورا النصاب آدھے کی طرح ہے۔ اسی لئے ایک لقمہ کی چوری کو بھی سرقہ شمار کیا گیا ہے۔ اور ماپ تول میں ایک دانہ کی کمی بھی چھوٹے گناہوں میں سے ایک گناہ ہے۔ حالانکہ سرقہ بڑے گناہوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور امام غزالی کہتے ہیں کہ:۔

کبھی کبھار یوں بھی ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ اپنے سوابق اور لواحق کے بغیر محض صغیرہ گناہوں کی راہ سے یکدم گناہ کبیرہ کی شکل میں سامنے آجاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک یہ تصور ہے کہ کوئی گناہ کبیرہ اتفاقاً ہو جائے پھر اس کے اعادہ کا اتفاق نہ ہو تو ایسے کبیرہ کی معافی کی زیادہ امید ہوتی ہے ایسے صغائر کی نسبت سے جن پر عمر بھر مداومت کی جائے"۔

فصل

یہ ایک نظری بحث ہے۔ جو اس اصل پر مبنی ہے کہ تمام افعال کے احکام ان کے کلیے اور

(بقیہ حاشیہ) ؎۲ غور فرمائیے یہاں اس اعادہ کا کیا فائدہ ہے؟ شاید یہ تحریف ہے۔

؎۳ یعنی واجب، مستحب کے مقام پر آجائے گا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور اس کی جزئی واجب اور کلی فرض ہوگی بلکہ یہ مستحب سے بہتر ہو جائے گا اور اس بنا پر واجب اس طریقہ سے نکلے گا۔ جس کی مصنفؒ نے مندوب، مکروہ اور مباح کے بیان میں تشریح کی ہے۔ اور اس کا جزئی اختلاف ان دونوں کا کلی اختلاف ہوگا اور کل کو قبول کرنا ان احکام خمسہ کے علاوہ کسی دوسرے حکم سے ہوگا۔ جو جزئی کے حکم کے علاوہ کچھ اور ہوگا۔

؎۴ یعنی جیسا کہ پہلے بھی واجب اور اس کی اقسام کے بارے میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ اس طریقہ سے ہوگا جس کا ذکر اس فصل میں کیا گیا ہے اور یہ کہ تکرار کا جرم ترک سے بڑا ہے اور اسی طرح کا بیان پہلے گزر چکا ہے کیونکہ وہ احکام خمسہ (واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام) کے علاوہ کوئی دوسرا لقب اختیار کر لیتا ہے۔ جو جزئیہ میں پہلے نہیں تھا۔ اور حرام کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے۔

جزئیہ کے ساتھ مختلف ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان اختلافات پر بھی سب متفق نہیں[1]
کوئی دعویٰ کرنے والا ان احکام پر اتفاق کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ کلیہ کے ساتھ مختلف ہوتے
ہوتے ہیں۔ رہا مباح کا معاملہ جیسے ہر موذی جانور کو مارنا۔ مضاربت، مساقات، بیع عرایا اور تھکان
کے بعد آرام کرنا۔ جبکہ اس کی طرف توجہ کی ضرورت بھی نہ ہو اور علاج معالجہ وغیرہ۔

اب اگر کہا جائے کہ یہ چیزیں مباح ہیں تو اگر آپ انہیں ہمیشہ کیئے جائیں یا ہمیشہ کے لئے چھوڑ
دیں تو ان کے فعل یا ترک سے نہ گناہ لازم آتا ہے، نہ کراہت، نہ استحباب اور نہ وجوب۔ اسی طرح
اگر سب لوگ اپنے اختیار سے ان تمام چیزوں کو چھوڑ دیں تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے ان سب نے یہ فعل
کیا ہے۔

رہا مندوب کا مسئلہ جیسے علاج معالجہ تو اگر کہا جائے کہ اس میں استحباب ہے جیسے آپؐ نے
فرمایا ہے تَدَاوُوا[2] (بیماری کا علاج کیا کرو) یا موذی جانوروں کو مارنے میں احسان (تاکہ انہیں

---

[1] یعنی کلی اور جزئی کے درمیان حکم کے بارے میں اور مؤلف نے ایسا مطابقت رکھنے والا قاعدہ کلیہ بتاتا ہے جس کا خلاف نہ ہو اور مصنف کا قول " اور دعویٰ کرنے والے کے لئے ... تا آخر یعنی جو اس سے اس قاعدہ کی مطابقت کے بارے میں جھگڑا کرے اور مصنف کہتے ہیں کہ بلکہ کلیہ اور جزئیہ کا حکم برابر ہوتا ہے اور ان مثالوں کی صورت یہ ہے جو اس نے ذکر کی ہیں اور ان میں سے ہر نوع کو احکام خمسہ کی اقسام میں سے ہی پایا ہے

[2] حدیث کا کچھ حصہ جسے ابو داؤد نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ سے نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی اَنْزَلَ الدَّوَاءَ وَالدَّاءَ وَجَعَلَ لِکُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوُوْا وَلَا تَدَاوُوْا بِالْحَرَامِ

اللہ تعالیٰ نے دوا بھی نازل کی ہے اور بیماری بھی اور ہر بیماری کے لئے دوا بنائی تو دوا کیا کرو۔ مگر حرام چیز سے علاج نہ کرو۔

زیادہ تکلف نہ ہو) جیسے آپ نے فرمایا۔ اِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَۃَ[1] (جب تم انہیں مارو تو اچھا طریقہ اختیار کرو) تو یہ ایسے احکام ہیں کہ اگر انسان انہیں ہمیشہ کے لئے چھوڑ دے۔ تو یہ بات نہ مکروہ[2] ہو گی اور نہ ممنوع۔ یہی صورت ان افعال کے سرانجام دینے کی بھی ہے۔

رہا مکروہ کا مسئلہ جیسے چیونٹی کو اس کے ایذا پہنچائے بغیر مارنا، یا کوئلہ اور ہڈی وغیرہ سے طہارت کرنا۔ کیونکہ کوئلہ اور ہڈی میں جنوں کا بھی حصہ یا حق ہے۔ تو یہ نہی تحریمی نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ثابت ہے کہ ان کاموں کو ہمیشہ کرنے والا نہ مجروح ہوتا ہے۔ اور نہ گنہگار۔ اسی طرح بلوں میں پیشاب کرنے اور مستردبات کے برتنوں کو موڑنے کا معاملہ ہے۔ اور اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

اور واجب اور حرام کا معاملہ یہ ہے کہ ان کا بھی اسی طرح سے ہونا واضح ہے۔ کیونکہ حدود ہم مثل ہونے کی بنیاد پر ہی وضع کی گئی ہیں۔ لہٰذا سو مرتبہ شراب پینے والا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک مرتبہ شراب پی اور ایک آدمی کو تہمت[3] لگانے والا بھی ایسا ہی ہے۔ جیسے اس نے پوری جماعت پر تہمت لگائی۔ اسی طرح ایسے لوگوں پر حد قائم کرنے کے لحاظ سے ایک آدمی کے قاتل کو بھی وہی سزا ملے گی جو سو آدمیوں کے قاتل کو ملتی ہے۔ اسی طرح ایک نماز کے تارک کا بھی وہی معاملہ ہے جو دائمی طور پر تارک نماز کا ہے۔ اور اس سے ملتے جلتے امور کی بھی یہی صورت ہوگی۔

نیز امام غزالی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ غیبت کرنا یا سننا، تجسس، بدگمانی، امر بالمعروف

---

[1] حدیث کا کچھ حصہ جیسے بخاری کے سوا پانچوں نے نکالا اور اس کے الفاظ وہی ہیں جو تیسیر میں ہیں۔

اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی کَتَبَ الْاِحْسَانَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ فَاِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَۃَ وَاِذَا ذَبَحْتُمْ فَاَحْسِنُوا الذِّبْحَۃَ وَلْیُحِدَّ اَحَدُکُمْ شَفْرَتَہٗ وَلْیُرِحْ ذَبِیْحَتَہٗ ٥

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنا فرض کیا ہے پس جب تم مارو تو اچھے طریقے سے مارو اور جب ذبح کرو تو اچھے طریقے ذبح کرو اور ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے اور اس کے آرام کا خیال رکھے۔

[2] سابقہ بیان کا تسلسل یہ ہے کہ مصنف کہتا ہے کہ وہ ممنوع نہیں ہوتے۔ نیز جس چیز کی نفی مقصود ہے۔ وہ اس کا کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ یعنی اس کا دائمی ترک ممنوع ہوگا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ رہا اس کا محض مکروہ ہونا تو وہ مندوب المکروہ کی ضد ہونے کی وجہ سے ہے۔

[3] فروعات میں یہ احکام الٹ جاتے ہیں۔

اور نہی عن المنکر کو چھوڑ دینا ، مشتبہ اشیا کا کھانا ، لڑکے یا غلام کو گالی دینا یا انہیں بغیر کسی مصلحت کے غصہ کی وجہ سے مارنا ۔ ظالم بادشاہوں کی عزت افزائی کرنا اور بیوی بچے اگر دینی امور میں تعلیم کے محتاج ہوں تو ان کی تعلیم میں سستی کرنا ۔ یہ ایسے کام ہیں جن پر دوام ایسا ہی ہے ۔ جیسے دوسرے کاموں میں اتفاقی لغزشوں کا معاملہ ہے ۔ کیونکہ بالخصوص یہ باتیں ایسی ہیں جو لوگوں پر غالب ہوتی ہیں ۔ جیساکہ دوسرے امور میں لغزشیں غالب ہوتی ہیں ۔ تو ان مندرجہ بالا امور میں دوام کسی کی عدالت کو مجروح نہیں کرتا ۔ جیساکہ دوسرے امور میں لغزشوں سے عدالت مجروح نہیں ہوتی ۔ تو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو یہ دعوٰی درست ہوگیا کہ کبھی احکام ہم مثل ہو جاتے ہیں ۔ اگرچہ افعال کے کلی اور جزئی ہونے کے لحاظ سے ان میں اختلاف ہو :

اور ایک صاحب نظر فوراً یہ بات مان لے گا کہ احکام کے برابر یا ہم مثل ہونے پر جن باتوں سے دلیل لائی جاتی ہے وہ درج ذیل ہیں :۔

پہلی بات یہ ہے ۔ کہ کلی اور جزئی ، اشخاص ، احوال اور مکلفین کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم موذی جانور کے قتل کے ترک کے جواز کو دیکھتے ہیں ۔ اس لحاظ سے کہ کچھ لوگ ایسا کام کرتے ہیں تو معاملہ ہلکا ہو جاتا ہے ۔ پھر اگر ہم تمام لوگوں کو اس ترک پر آمادہ کرنا فرض قرار دے دیں ۔ تو لوگ متعدد وجوہ کی بنا پر تنگی میں پڑ جائیں گے حالانکہ شرع ہر حال میں تنگی کو دور کرنے کی طالب ہے تو لوگوں کا یہ ترک منہی عنہ (جس کام سے روک دیا گیا ہو) قرار پائے گا اور یہ نہی اگر زیادہ نہیں تو کم از کم نہی کراہت (نہی تنزیہی) ضرور ہوگی ۔ اور اس وقت یہ کام کرنا اگر واجب نہیں تو کل کے ساتھ مستحب ضرور ہوگا ۔ اور یہی صورت مضاربت اور جو کچھ اس کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے ۔ کی بھی ہوگی ۔ تو اندریں صورت اس میں کلی اور جزئی (کے احکام) کی برابری نہ رہے گی ۔ اس مسئلہ کے متعلق یہی کہنا کافی ہے کہ اگر تمام لوگ ترک پر ایک دوسرے کے معاون بن

لے یعنی ان مسائل میں کلی اور جزئی کے درمیان حکم لگانے میں اتفاق کا خیال ۔ جب کہ کلی کی مشمولیت قلیل اور عموم کے لحاظ کمزور ہو ۔ لبا اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ایک ہی شخص عمر بھر نہ کوئی موذی جانور مارے نہ مضاربت یا مساقات کا دھندا کرے تو بھی تو مباح کے حکم سے خارج نہیں ہوگا ۔ اسی طرح باقی امور کے متعلق بھی کہا جاتا ہے ۔ ہاں جب عموم میں وسعت ہو تو حکم ایک جیسا نہ ہوگا ۔ یہ بھی مخفی نہ رہے ۔ کہ یہ ایک ایسی چیز کو تسلیم کرنا ہوگا ۔ جو قاعدہ عامہ کلیہ کو کمزور کرتی ہے ۔ اور جیسے مصنف نے فصل کے آغاز میں ثابت کیا ہے

جائیں تو ایک شرعی شعار کو گرانے کا ذریعہ بن جائے گا۔ ہاں کبھی ایسا ہی خیال سامنے آجاتا ہے جبکہ کلی اور جزئی قریب ہوں اور جب ان دونوں میں بُعد ہو تو وہی صورت ہوگی جو گزر چکی اور ایسا ہی فکر مندوب اور مکروہ میں بھی چلتا ہے۔

اور جو کچھ امام غزالی نے واجب اور محرم کے بارے میں بیان کیا ہے تو وہ منقول نہیں۔ کیونکہ حدود میں احکام کا اختلاف ظاہر ہے اگرچہ بعض جگہ اتفاق بھی ہو جاتا ہے۔ اور جو کچھ غزالی نے کہا ہے وہ اس قاعدہ کی بنا پر ناقابل تسلیم ہے[۲۲] اور اگر اسے تسلیم کر لیا تو اکیلی شہادت کے معاملہ میں معارض کے لئے راجح ہوگی اور وہ یہ ہے کہ اگر دوام عدالت کو مجروح کر دے تو بہت کم لوگ عادل رہ جائیں گے پھر شہادت بھی متعذر ہو جائے گی (کیونکہ شاہد کی ایک صفت عادل ہونا بھی ہے)

فصل

جب پانچوں احکام کے کلیہ اور جزئیہ کی شکل سامنے آگئی تو اب ان کی صحت کی دلیل بھی طلب کی جانی چاہیے۔ اور اسے ثابت کرنے کے دوران جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اس پر غور کر لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔ جبکہ اس میں شریعت بالغہ کا اعتبار ہوگا جو معاملات کو طے کرنے والی ہے اور یہ اس شخص کے لئے ہے جس نے شریعت کے موارد و مصادر میں تحقیق و تجسس سے کام لیا ہے۔ لیکن اگر اسے دل کے اطمینان اور انشراح صدر کے لئے مزید دلائل کی ضرورت ہے تو درج ذیل باتیں اسی پر دلالت کرتی ہیں۔

ان میں سے ایک وہ ہے جس کی طرف انسان کے کسی کام پر دوام کی وجہ سے مجروح ہونے پر اشارہ پہلے گزر چکا ہے۔ وہاں یہ بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ وہ کون سے کام ہیں جن پر دوام بھی انسان کی عدالت کو مجروح نہیں کرتا اور یہ ایک ایسی اصل ہے جو تمام علماء کے درمیان متفق علیہ ہے اور اگر مداومت میں کچھ تاثیر نہ ہوتی تو افعال پر مداومت کرنے والے اور نہ کرنے والے کے درمیان فرق کرنا درست نہ ہوتا۔ لیکن سب علماء نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ جو اس تفرقہ پر دلالت

[۲۲] یہ ممنوعات میں کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے مراتب کا اختلاف ہے۔

کرتا ہے کہ جس چیز کی مداومت کی جاتی ہے ۔ اس سے وہ بہتر ہے ۔ جس پر مداومت نہیں کی جاتی اور یہ وہی مفہوم ہے جس کا ثبوت کلیہ اور جزئیہ (کی بحث) میں گزر چکا ہے ۔ اور یہ ایسا مسلک ہے جس کا سب نے اعتبار کیا ہے ۔

اور ایک یہ ہے جس پر سب کا اتفاق ہے کہ شارع نے شریعت کو مصالح کے اعتبار پر وضع کیا ہے اور ان مسائل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ قابل اعتبار مصلحتیں ہی کلیات ہوتی ہیں ۔ جزئیات کو یہ مقام حاصل نہیں ۔ جیسی عادات ہوتی ہیں ان میں ویسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں اور اگر جزئیات اعتبار کے لحاظ سے کمزور ہوتیں تو یہ بات درست نہ ہوتی ۔ بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کلیات بھی موافقت کے حکم پر چل نہ سکتیں ۔ جیسے شہادت کا حکم اور جزِ واحد کی قبولیت درآنحالیکہ افراد میں نسیان اور غلطی بھی واقع ہوتی ہے ۔ لیکن سچ ہی غالب ہوتا ہے تو کلیہ کے احکام غالب چیز کے مطابق جاری ہوں گے اور اگر جزئیات کا بھی اعتبار کیا جائے تو کلیات اور جزئیات میں کچھ فرق نہ رہے گا ۔ اور ماسوا کسی معلوم چیز کے باقی پر حکم نہ لگایا جاسکے گا اور ظن کو مطلقاً رد کر دیا جائے گا ۔ حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے ۔ بلکہ ظن کے تقاضا کے مطابق اس پر سچ کا حکم لگایا گیا ہے اگرچہ بعد میں اس ظن میں بعض دفعہ غلطی بھی سامنے آجاتی ہے اور یہ اس لئے ہے کہ کلیہ کا حکم لگاتے وقت جزئیہ[1] کے حکم کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور یہی بات کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے ایک ہی فعل میں اختلاف کی صحت پر دلیل ہے ۔ اگرچہ جزئیہ کی حیثیت (کلیہ کے مقابلہ میں) بہت ہلکی ہے ۔

اور ان میں سے ایک وہ ہے جو حاکم کے علم یا عمل میں لغزش سے بچنے کے حکم سے متعلق منقول ہے ۔ جبکہ غیر عالم کی یہ لغزش ہی شمار نہیں ہوتی ۔

اور اگر یہ بات غیر عالم کی بھی لغزش شمار ہو تو حکم مختلف ہوگا ۔ اور یہ صرف اس لئے ہے کہ

---

[1] اور یہ احکام وضعیہ کی صورت میں ہے نہ کہ احکام خمسہ تکلیفیہ میں جو زیر بحث ہیں ۔ کیونکہ شہادت اور اس کا قبول کرنا احکام وضعیہ سے ہے الآ یہ کہ یہ کہہ دیا جائے معمول بہا عادات بھی احکام تکلیفیہ میں داخل ہوتی ہیں اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تینوں دلائل صرف اصل اختلاف پر دلالت کرتے ہیں جو کہ ایک فعل کے درمیان کلی یا جزئی طور پر ہوتے ہیں (لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ چیز اصل دعویٰ کے مطابق ہر جگہ اور پانچوں احکام میں مستعمل ہے یا صرف بعض احکام میں ہی مستعمل ہے ؟

یہ جزئیہ ہے۔ جو عالم کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے اس میں شامل نہیں۔ اگر یہی بات دوسروں کی بھی لغزش شمار کی جائے تو یہ کلیہ ہو جائے گا کیونکہ سب نے ایک ہی کام کی اتباع و اقتداء کی ہے یا قول کا یہی تقاضا ہے اور سب کے اتباع کی وجہ سے یہ ایک بہت بڑی غلطی بن جائے گی۔ لیکن اس لغزش کا صرف عالم کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہے اور یہ دستور چل نکلے گا کہ جس شخص نے بھی کوئی کام کیا ۔ اس میں اس کی اقتدا کی جئے۔ اگر کسی نیک انسان کی اقتداء کرے گا۔ تو نیک بن جائیگا اور اگر کسی بدبخت کی اقتداء کرے گا۔ تو بدبخت ہو جائے گا۔ اسی سے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ :۔

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً اَوْ سَیِّئَةً[۱] — جس کسی نے کوئی اچھا یا برا طریقہ رائج کیا . . . . .

نیز آپ نے فرمایا :۔

ان نفسًا لا تقتل ظلمًا اِلَّا کَانَ عَلٰی ابن اٰدم الاوّل کِفلٌ منھا ، لِاَنَّہٗ اَوّل مَنْ سَنَّ القتل[۲] — کوئی شخص ظلم سے نہیں مارا جاتا مگر اس کے گناہ سے پہلے آدم کے بیٹے کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی نے سب سے پہلے قتل کا طریقہ رائج کیا ۔

اسی وجہ سے عالم کی برائی کو گناہ کبیرہ شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ فی نفسہٖ صغیرہ گناہ ہوتا ہے اس اصل پر اتنی کثرت سے دلائل ہیں جو فیصلہ کرنے کو کافی ہیں۔ جو اسی بات کی وضاحت کرتی ہیں جس کے لئے ہم نے دلائل پیش کئے ہیں۔ یعنی افعال کا اعتبار کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے ہوتا ہے

تیسرا مسئلہ

مباح کے مطلق ہونے کے دو پہلو ہیں ایک اس میں فعل اور ترک میں اختیار ہونے کی وجہ سے ہے اور دوسرے جب یوں کہا جاتا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں۔ مختصراً اس کی چار اقسام ہوئیں:۔ پہلی :۔ یہ کہ وہ فعل کے مطلوب ہونے کے حکم کا خادم ہو دوسری :۔ یہ کہ وہ ترک کے مطلوب ہونے کے حکم کا خادم ہو۔ تیسری[۳] :۔ یہ کہ اختیار دی گئی چیز کا خادم ہو اور چوتھی :۔ یہ کہ اس میں

---

[۱] مشہور حدیث کی طرف اشارہ ہے جسے مسلم اور نسائی نے نکالا اور اس کے لفظ وہ ہیں جو تیسیر میں ہیں۔ جس شخص نے اسلام میں کوئی اچھا دستور نکالا پھر اس پر اس کے بعد لوگوں نے عمل کیا تو اس کے لئے بھی اجر لکھا جاتا ہے لیکن لوگوں کے بدلہ سے کوئی چیز کم نہیں ہوتی اور جس نے کوئی برا دستور نکالا پھر بعد والوں نے اس پر عمل کیا

مندرجہ بالا امور میں سے کوئی چیز بھی ہو۔

پہلی قسم:۔ جزء کے ساتھ مباح ہوتا ہے جس کا کل کے ساتھ فعل مطلوب ہوتا ہے۔ دوسری قسم بھی جزء کے ساتھ مباح ہوتا ہے جبکہ اس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہوتا ہے۔ یعنی اس پر مداومت سے منع کیا گیا ہے اور تیسری اور چوتھی دونوں قسمیں۔ دوسری قسم کی طرف ہی راجع ہوتی ہیں۔

مختصراً مراد یہ ہے کہ مباح اگر خادم ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس کا خادم ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور خدمت[1] کبھی ترک کا پہلو لئے ہوتی ہے جیسے باغات کی آرائش و زیبائش۔

بقیہ[1]: تو اس کا اس دستور نکالنے والے پر بھی اتنا ہی بوجھ ہوتا ہے جبکہ عمل کرنے والوں کے بوجھ سے کچھ کم نہیں ہوتا۔

[2] تیسیر میں یہ حدیث ابو داؤد کے سوا پانچوں سے مروی ہے۔ جس کے لفظ یہ ہیں ولیس من نفس تقتل ظلما الخ) (کوئی شخص ظلم سے قتل نہیں کیا جاتا ......) اور ترمذی میں یہ لفظ ہیں۔ اما من نفس تقتل ....) اور اسی طرح مؤلف اسے آٹھویں مسئلہ میں سبب کی بحث میں لائے ہیں اور بخاری کے لفظ یہ ہیں (لا تقتل نفس....) اور یہی روایت ہے جس کا مضمون مؤلف نے یہاں ذکر کیا ہے اس میں آن کا لفظ زیادہ ہے اور نفس کا لفظ پہلے آیا ہے۔

[3] آپ کو جلد پتہ چل جائے گا کہ مصنف جو کچھ ثابت کر رہے ہیں۔ بظاہر ایسی تقسیم نہیں بنتی۔ نہ ہی اس سے تیسری اور چوتھی قسم بنتی ہے۔

صفحہ ہذا[1] یعنی کبھی مباح کے موضوع میں ترک کا پہلو ہوتا ہے اور کبھی فعل کا۔ یعنی مندرجہ بالا اقسام میں سے پہلی دو قسموں کے یہ دو دو پہلو ہیں۔ اگر اس مثال میں دوسری قسم میں ترک کے پہلو پر اور پہلی قسم میں فعل کے پہلو پر اکتفا کیا جائے تو اس مفہوم کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جزئی طور پر گانا سننے کا ترک۔ مطلوبہ دائمی ترک کا خادم ہے اور محض سننا مطلوبہ ترک کا خادم ہے اور یہ کچھ اور پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا بھی ایک کلی ہے جو ایک ضروری کلّی کے قیام کی خادم ہے اور جزئی طور پر ترک ممنوع چیزوں کے ترک کی کلّی کی خادم ہے۔ مصنف نے ایسی کلی کے مطلوب الترک ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے جو فعل کے لحاظ سے اس کی خدمت کرتی ہے گویا اس نے ایسی چیز یعنی ایسی جزئی کے مطلوب الترک ہونے کے خلاف کہا ہے جو مطلوب الترک کلی خدمت کرتی ہے۔ اس طرح وہ ایسی چیز کی خادم بن جاتی ہے۔ جو اس کی ضد ہے۔ اور یہی بحث اس کا ماحصل ہے ہو سکتا ہے اس مقام پر مصنف کا کلام بالخصوص مطلوب الفعل کلی کے بارے میں ہو۔ کیونکہ ترک کے ساتھ اس کی مثال گانے کی مانند اور فعل کے ساتھ اس کی مثال پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی مانند ہے اور پہلی مثال

کبوتروں کے نغمے سننے اور مباح گانے کا دائمی ترک[1] کیونکہ یہی کچھ مطلوب[2] ہوتا ہے اور کبھی یہ مذمت فعل کا پہلو لیئے ہوتی ہے۔ جیسے حلال پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا۔ کیونکہ اس میں بغیر اسراف کے ممکنہ حد تک دوام مطلوب ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کا خادم ہے اور وہ اصل ضروریات[3] ہیں کیونکہ[4] وہ اس چیز کا خادم ہے جو کہ اس کی ضد[5] ہے۔ اور وہ ضروریات میں مشغول ہونے سے باز رہتا ہے اور مخیر فیہ کے خادم کا بھی یہی حکم[6] ہے۔ رہی چوتھی قسم تو جب وہ کسی بھی قابلِ ذکر چیز کا خادم نہ ہو تو وہ اہلِ عقل کے نزدیک بے کار اور بے فائدہ ہوگا۔ اور وہ بھی مطلوب الترک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ دفع الوقتی کے لیئے بغیر کسی دینی یا دنیوی مصلحت کے خادم بنا ہے تو اس صورت میں وہ مطلوب الترک کا خادم ہوگا اور کل کے ساتھ مطلوب الترک بن جائے گا۔ تیسری قسم کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ وہ بھی اسی کا خادم ہے۔ لہٰذا وہ بھی مطلوب الترک بن جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی مباح علی الاطلاق مباح نہیں ہوتا۔ وہ صرف جزء کے ساتھ ہی بالخصوص مباح ہوتا ہے۔ رہا کل کے ساتھ مباح کا مسئلہ تو وہ یا مطلوب الفعل ہوگا یا مطلوب الترک۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیان تو پہلے بیان کی ضد ہے جو یہ تھا کہ مباح متساوی الطرفین ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ "نہیں" کیونکہ جو بیان پہلے گزر چکا ہے وہ خارجی امور کا لحاظ رکھے بغیر فی نفسہٖ مباح میں غور کرنے کے متعلق تھا اور یہ معاملہ خارجی امور کا لحاظ رکھ غور کرنے سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ جب آپ فی نفسہٖ اس میں غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ وہی بات ہے جس کا ہم نے یہاں مباح بالجزء کا نام رکھا ہے اور جب آپ خارجی امور کا لحاظ رکھ کر غور کریں تو اسے مباح مطلوب بالکل کا نام دیا جاتا ہے[7] مثلاً آپ دیکھتے ہیں کہ یہ کپڑا اچھا ہے اور اسے پہننا مباح ہے۔ تو اس وقت اس کا فعل اور ترک دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں باتوں میں سے کسی بھی ایک کے لیئے کوئی قصد نہیں ہے اور یہ بات اس اعتبار سے معقول ہوتی ہے کہ مباح بذاتہٖ کس حیثیت سے واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ اگر کپڑے کے اس پہلو کو ملحوظ رکھا جائے کہ وہ گرمی اور سردی سے بچاتا ہے۔ شرمگاہ کو ڈھانپنے والا اور دیکھنے میں بھلا معلوم ہوتا ہے۔ تو یہی کپڑا پہننا مطلوب الفعل بن جائے گا۔ اور یہ نظریہ کسی خاص کپڑے یا خاص

کے بعد مصنف کے کلام سے یہی احتمال مترشح ہوتا ہے کیونکہ یہی چیز مطلوب ہے

[1] اگر مصنف کہتا کہ باغات کی آرائش اور کبوتروں کے نغمے سننے کی طرح، کیونکہ یہ باتیں مباح ہیں جو کہ تنزیہی طور پر ایسی چیزوں کے دائمی ترک کی خادم ہیں اور یہی کچھ مطلوب ہے تو یہ بات بھی اور مصنف کا بعد والا بیان بھی فعل کے حق میں جاتے اور مصنف کی یہ غرض واضح ہو جاتی کہ مطلوب الفعل جیسے فعل کی خدمت

کرتا ہے ویسے ہی ترک کی بھی خدمت کرتا ہے۔ جبکہ ہم مصنف کے کلام کو دوسرے احتمال پر عائد کرتے ہیں جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ ۲؎ کیونکہ وہ ایک مطلوبہ کلی کی خدمت کرتا ہے اور وہ زندگی کا قائم رکھنا ہے۔

۱؎ وہ ضروریات، زندگی کا قیام ہے ۳؎ یعنی جزئی طور پر خادم فعل یعنی ایسی مطلوب الترک کلی جس کی مباح فعل خدمت کرتا ہو اور جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں اس کی بھی خدمت کرتا ہو یعنی اسے ثابت کرے اور ترک مباح کے حصول میں مدد کرے اور یہ کسی مباح سے فائدہ اٹھانے کو کلی طور پر چھوڑ دینے کی طرح ہے کیونکہ وہ مطلوب الترک ہے اور اسی جیسا مباح اس کی خدمت کرتا ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا ترک جزئی طور پر ہے اگرچہ فعل کی جانب اس کی خدمت کی وضاحت پر اکتفا کرے جیسا کہ ہم نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے ۳؎ اس سے جزئی لہو میں اشتغال پیدا ہوتا ہے اور لہو کی اکثر جزئیات (کا نتیجہ) ضروریات میں مشغول ہونے سے باز رہنا ہے کیونکہ لہو جزئی، لہو کلی کی خادم ہے اور وہ ضروریات کی مخالف ہے ۴؎ یعنی مخیر فیہ کا خادم مخیر فیہ ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا جب مخدوف مخدوم جزئی ہو جیسے مثلاً گانا سننے کے لیے جائز چلنا۔ اور یہ اس بات کے منافی نہیں کہ کلی باقی احکام میں سے کوئی ایسا حکم لے لے جو مباح نہ ہو جیسا پہلے گزر چکا ہے اس طرح مخیر کے لئے مباح کے خادم ہونے کا خیال سامنے آجانا ممکن ہو جاتا ہے لیکن اس کے بعد مصنف کا قول والقسم الثالث مثلہ لا نا خادم لہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مخیر کلی کا خادم ہو اور مسئلہ کی ابتدا میں مصنف کا یہ قول ہے والثالث ان یکون خادمًا لمخیر فیہ یعنی فیہ کلی کا۔ اور اس کا یہ قول والسابع ان لا یکون خادمًا لشیئٍ من ذلک یعنی وہ ایسا مباح ہے جو کسی بھی کلی کی خدمت نہیں کرتا۔ یعنی نہ وہ کسی مطلوب الفعل کلی کی خدمت کرتا ہے اور نہ مطلوب الترک کلی کی یہ مخفی نہ رہے کہ ان معنوں میں یہ تقسیم گزشتہ بیان شدہ قاعدہ کے متوازن نہیں ہے جس کے دلائل میں مصنف نے طویل کلام کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جزء کے ساتھ مباح کے لئے ضروری ہے کہ کوئی دوسرا حکم اخذ کیا جائے جبکہ اس میں کلی کے طور پر غور کیا جائے پھر یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ مباح کسی مخیر فیہ کلی کی خدمت کرتا ہے اور کسی ایسی کلی کی جس کے لئے احکام میں سے کوئی حکم ہی ہو؟ باوجودیکہ مصنف یہ تصریح بھی کر رہے ہیں کہ تیسری اور چوتھی قسم کل کے ساتھ مطلوب الترک سے متعلق ہیں اور وہی اس کا حکم ہے۔ تو جو چیز مطلوب کی خدمت کرتی ہو اسے کل کے ساتھ مطلوب کیا جائے گا اور اگر کسی ممنوعہ کام کی خدمت کرے اسے کل کے ساتھ مطلوب الترک کہا جائے گا۔ اس طرح اس کا سابقہ بیانات کے ساتھ فٹ ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ خوب غور فرما لیجئے۔

۵؎ یعنی مثال کے طور پر اور اگر ایسا نہیں تو پھر ان امور فارجیہ میں غور کرنا پڑیگا جو اسے یا تو یہ قسم بنا دیتے ہیں یا کل کے ساتھ مطلوب الترک جیسا کہ نہر کے بیان میں پہلے گزر چکا ہے اس سے زائد کوئی اصل یا قاعدہ اس مسئلہ کے لئے ثابت نہیں ہوا بلکہ یہ جزئی کے لئے کلی کے حکم کی علیحدگی کو سمجھنے کے لئے مزید وضاحت ہے اور باعتبار ضابطہ کے لئے ہے جو کہ خدمت ہے۔ تو جو کوئی جزئی خدمت کرے تو وہ اسی حکم میں ہوگی اور جو منہی عنہ کی خدمت کرے گی تو اسے کل کے ساتھ مطلوب الترک کہا جائے گا اور اس کا سابقہ بیانات میں فٹ ہو جانا ممکن ہو جاتا ہے۔ خوب غور فرما لیجئے۔

وقت سے بھی مخصوص نہیں۔ پس یہ سوچ کُل کے ساتھ ہو گی۔ جزء کے لئے نہیں۔

چوتھا مسئلہ

جب مباح کے متعلق یہ کہا جائے کہ "اس میں کچھ حرج نہیں"۔ اور یہ بات مذکورہ دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کے متعلق کہی جائے۔ تو اس وقت ایسے مباح میں ترک اور فعل کے درمیان اختیار کا معاملہ باقی نہیں رہتا۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے۔ کہ ہم ان دونوں کے درمیان محض اس لئے فرق کرتے ہیں کہ مقصدِ شریعت کو سمجھنے کے بعد ہمیں اس تفرقہ کا ہی پتہ چلتا ہے۔

لہٰذا وہ قسم جس میں کل کے ساتھ فعل مطلوب ہے، وہی ہے جس میں فعل اور ترک کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

نِسَاۤؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ (۲/۲۲۳)
تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو جاؤ۔

نیز فرمایا:

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا (۲/۳۵)
اور اس (جنت) سے بلا روک ٹوک کھاؤ جہاں سے تم دونو چاہو۔

یا فرمایا:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا (۲/۵۸)
اور جب ہم نے (بنی اسرائیل سے) کہا کہ اس گاؤں میں داخل ہو جاؤ اور اس میں جہاں سے چاہو خوب کھاؤ (پیو)۔

اور اسی قسم کی دوسری بھی آیات ہیں جن میں حقیقتاً اختیار دیا گیا ہے؛ نیز مطلقہ عورتوں کے متعلق حکم جب ایسا حکم اباحت کے لئے ہو تو وہ حقیقۃً اختیار کا متقاضی ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (۵/۲)
اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو۔

نیز فرمایا:

وَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰) — پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ (اپنی اپنی راہ لو) اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

نیز فرمایا:

كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (۲/۱۷۲) — ان پاکیزہ چیزوں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیا ہے۔

اور اسی سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں: جن میں علی الاطلاق اور بہر طور اختیار کی وضاحت موجود ہے۔ الا یہ کہ کسی آیت کو اس حکم سے نکالنے کے لئے کوئی دلیل موجود ہو۔

رہی وہ قسم جس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہے تو ہمیں شریعت میں کسی ایسی نص کا علم نہیں جو فی الحقیقت اختیار پر دلالت کرتی ہو۔ بلکہ شریعت اور بارے میں خاموش ہے یا بعض چیزوں کے متعلق عبارت میں ایسا اشارہ ملتا ہے جو انہیں صریح اختیار کے حکم سے خارج کر دیتا ہے جیسے دنیا کا لعبًا وَّلَهْوًا (کھیل اور تماشا) نام رکھنا۔ جبکہ کوئی دنیا کی طرف مائل ہو اور دنیا کی مذمت مقصود ہو۔ کیونکہ یہ نام احساس دلاتا ہے کہ لھو میں کوئی اختیار نہیں دیا گیا۔ اور قرآن میں ہے۔

وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا انْفَضُّوْا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَائِمًا (۶۲/۱۱) — اور جب یہ لوگ سودا بکتا یا تماشا ہوتا دیکھتے ہیں تو ادھر بھاگ جاتے ہیں اور تمہیں (کھڑے کا) کھڑا چھوڑ جاتے ہیں۔

اور وہ (یعنی لہو) ڈھول ہے یا جو کچھ اس مفہوم کو ادا کرے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ (۳۱/۶) — اور لوگوں میں کوئی ایسا ہے جو بیہودہ باتیں خریدتا ہے۔

اور بعض صحابہ کرام کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ جب وہ ملول ہوئے تو کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! ہمیں کچھ ارشاد فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:۔

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ (۳۹/۲۳) — اللہ تعالیٰ نے نہایت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں:۔

اور حدیث میں ہے: كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ [1] (ہر لہو باطل ہے) اور اسی سے ملتی جلتی عبارتیں

[1] حدیث پہلے مسئلہ کے آخری گزر چکی ہے۔

ہیں جو عموماً اختیار کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔ تو جب شریعت میں بعض ایسی باتیں اتفاق[1] سے وارد ہیں یا بعض اوقات[2] یا احوال وظروف میں وارد ہوئی ہیں تو اس کا مطلب تنگی کو دُور کرنا ہے۔ اور یہ معنی کسی دوسری حدیث سے معلوم ہوجاتا ہے، اور جس چیز پر آپؐ خاموش رہے تو وہ قابلِ معافی ہے۔ یعنی اس سے معافی ہے ایسی احادیث میں صرف عادات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اس سے مقصود یہ سمجھانا ہے کہ کونسی چیز قابلِ معافی ہے یا اس میں معافی کا گمان ہے یا رائج شدہ عادات میں کونسی چیز کے متعلق ایسا گمان کیا جاسکتا ہے۔

اور ان میں فرق کا ماحصل یہ ہے کہ ایک[2] میں تو "اثم" اور "جناح" کے ختم ہونے کی صراحت ہے اگرچہ[3] کبھی اس کے ترک اور فعل میں اجازت ضروری ہوتی ہے جبکہ اس کی صراحت ہو۔ الا یہ کہ اس میں الفاظ کا مطلب ہی بالخصوص "اثم" کی نفی کرنا ہو۔ رہا اذن (اجازت) کا معاملہ تو وہ یا تو اس باب سے ہوگا کہ "جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ[4] ہوسکے تو وہ بھی واجب ہوتا ہے"۔ یا پھر اس باب سے کہ "اگر کسی چیز کا حکم ہو تو اس سے اس کی ضد کی نفی ہوسکتی ہے یا نہیں"؛ یا "اگر کسی چیز سے منع کیا جائے تو اس سے اس کی اضداد میں سے کسی ایک کا حکم ہوتا ہے یا نہیں"۔

اور دوسرا فرق فی نفسہ اختیار دینے کے معاملہ میں صریح ہوتا ہے اگرچہ فعل سے اس میں تنگی کا دُور ہونا لازم آتا ہو۔ ایسی صورت میں الفاظ کا قصد بالخصوص اختیار دینے کے لئے ہوتا ہے رہی تنگی کے ختم ہونے کی بات تو اس کا تعلق بھی مذکورہ[5] الواب سے ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کبھی کسی واجب کے

---

[1] یعنی مخصوص حالات میں جیسے آپ نے فرمایا "اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پر دفیں بجاؤ"۔ یا جیسے حدیث میں آیا ہے کہ حبیبہ انصاریہ کی شادی کے موقعہ پر ایک سوال کے جواب میں آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (کیا ان انصار) کے ساتھ لہو (ڈھول۔ دف وغیرہ) نہیں ہے؟ کیونکہ انصار لہو کو پسند کرتے تھے

[2] جیسے عید کے دن مسجد میں حبشیوں کے کھیلنے کے متعلق حدیث آئی ہے۔

[2] یعنی یہ مباح کی قسم "ما لا حرج فیہ" کے ان دونوں پہلوؤں میں سے ہے۔

[3] یعنی ابھی ان دونوں صورتوں میں اذن لازم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابھی مصنف اس کا مندوب کی مخالف اور واجب الفعل کے ساتھ ممکن ہونا بھی بیان کریں گے۔

[5] یعنی ان الواب سے ملتے جلتے یا اس طریقے کے قریب قریب۔ وہ حقیقتاً ان الواب سے نہیں جیسا کہ ظاہر ہے

ساتھ بھی جُناح [۱] کا اٹھالیا جانا ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (۲/۱۵۸) — تو اس پر کچھ گناہ نہیں اگر وہ ان دونوں (صفا۔ مروہ) کا طواف کرے۔

اور کبھی جناح کا ختم ہونا مندوب کی ضد کے ساتھ بھی ممکن ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے

اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ (۱۶/۱۰۶) [۲] — مگر جو شخص مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

تو اگر جناح کا اٹھایا جانا ترک اور فعل میں اختیار دینے کو مستلزم ہوتا تو نہ یہ واجب کے ساتھ درست ہوتا اور نہ مندوب کی ضد کے ساتھ اور تخییر جس کی صراحت کر دی گئی ہے وہ ایسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ تخییر اس وقت صحیح نہیں رہتی جب فعل کا کرنا واجب ہو اور اسے چھوڑا نہ جا سکے اور نہ ہی اس وقت صحیح رہتی ہے جبکہ فعل کا کرنا مندوب ہو۔ اسی طرح اگر فعل مخیر فیہ ہوگا تو اس کا کرنا واجب یا مندوب نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ تخییر کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں شارع علیہ السلام کا ارادہ فعل اور ترک کے دونوں پہلوؤں میں اذن کا اثبات ہے اور قصد کے لحاظ سے یہ دونوں برابری کی سطح پر ہیں اور تنگی کو دور کرنے سے متعلق کوئی حکم موجود نہیں۔ رہی رفع الجناح کے لفظ کی بات تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی مکلف فعل کرے تو شارع نے اس فعل سے تنگی کو دور کرنے کا ارادہ کیا ہے اور اذن کو اس فعل میں باقی رکھا ہے جس کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی ہے، ممکن ہے مکلف کے

---

[۱] یعنی ایسے مباح کے دونوں پہلوؤں کے اس فرق پر اور یہ تینوں دلائل کو واضح کرتی ہے اگرچہ اس پر لفظ مباح کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تاآنکہ یہ اس قسم میں چلا جائے تو اس کا استدلال یوں ہے کہ کلمہ رفع الجناح عام ہے جو تخییر (اختیار دینا) کا تقاضا نہیں کرتا۔

[۲] اس آیت میں جناح کے اٹھائے جانے کے لفظ نہیں ہیں۔ اس سے مفہوم یہی نکلتا ہے۔ اس لئے مصنف نے اسے مندوب کی ضد کے ساتھ رفع الجناح کے سلسلہ میں درج کیا ہے اور جلد ہی وہ دوسری دلیل میں تخییر اور رفع الحرج (تنگی کو دور کرنا) کا ذکر کریں گے۔ تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہاں انہی دو الفاظ کی وجہ سے مصنف کا کلام نامکمل ہے۔ بلکہ یہاں مصنف کی غرض ایسے لفظ سے ہے جو تخییر پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح اس لفظ سے بھی جو رفع حرج پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ عبارت میں تخییر اور حرج کے الفاظ نہیں ہیں۔

لئے بھی مقصود ہوتا ہم یہ دوسرا قصد ہوگا جیساکہ رخصتوں کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یہ رخصتیں بھی تنگی دور کرنے کی طرف راجع ہوتی ہیں جیساکہ جلد ہی مصنف انشاء اللہ اس کا ذکر رہے ہیں۔ گویا ان دونوں میں سے اگر ایک کے متعلق صراحت ہے تو دوسرے میں خاموشی اختیار کی گئی ہے[1] تو اس کے برعکس میں بھی کچھ ہوگا۔ یہ اس لئے کہ اگر شارع علیہ السلام کسی امر واقع کے متعلق " لا حرج فیہ " کہہ دیں تو اس سے اباحت کا حکم اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کبھی تو وہ واقعی مباح ہی ہوتا ہے اور کبھی مکروہ بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی کوئی مکروہ بھی ادائیگی کے بعد لاحرج فیہ ہوسکتا ہے۔ پس اسے دلائل میں تلاش کرنا چاہیے۔

اور تیسری وجہ وہ باتیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کی قسم مالاحرج فیہ میں علی الاطلاق اختیار نہیں رہتا۔ اختیار دی گئی چیز جب کسی فعل مطلوب کی خادم ہو تو وہ محض خواہش کی پیروی سے نکل جاتی ہے۔ بلکہ خواہش کی اتباع اس میں مقید اور قصد ثانی کے تابع ہوجاتی ہے۔ اس طرح وہ کل کے ساتھ مطلوب چیزوں کے زمرہ آجاتی ہے تو اس میں اختیار باقی نہیں رہتا إلا یہ کہ وہ اختیار جزئی طور پر ہو۔ اور جب وہ کل کے ساتھ مطلوب ہو تو وہ اسی وجہ سے خواہش کی اتباع سے نکل جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ شارع علیہ السلام نے کلیات کا لحاظ رکھا ہے اور تکالیف میں ان کا قصد کیا ہے تو جو جزئی اس اصل کو خراب نہیں کرتی وہ کلی کے مقتضیٰ کو نقصان نہیں پہنچاتی، نہ ہی اس سے ٹکراتی ہے۔ بلکہ اس کی تاکید کرتی ہے۔ گویا مخیر فیہ باتوں میں خواہش اتباع، کلی کے کلی ہونے کے لحاظ سے شارع علیہ السلام کے مقصود کی اتباع ہی کی تاکید ہے۔ ایسے مقام پر خواہش کی اتباع کا کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ کیونکہ ابتداءً تو وہ شارع کے قصد کی اتباع ہوتی ہے۔ اور خواہش کی اتباع تو محض اس کے خادم کے طور پر ہوتی ہے۔

رہی مباح کی " مالاحرج فیہ " والی قسم تو وہ مذموم قسم کی خواہش کی اتباع کے مانند بھی ہوسکتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں ایسی خواہش شارع کے قصد کے برعکس کی طرح ہے۔ جو آپ نے مجملاً کلی نہی کی طلب میں فرمائی ہے۔ لیکن وہ اپنی قلت، عدم دوام اور مطلوب الفعل کے جزوی طور پر خادم ہونے کی بنا پر جیساکہ وہ اپنے مقام پر مذکور ہیں۔ اس کے ساتھ اکٹھی نہیں ہوتی۔ تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہو جاتی ہیں۔ جن سے تنگی ختم کردی گئی ہے۔ جبکہ اس کی جزئی مطلوبہ اصل کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی اور اگر وہ کوئی ایسا دروازہ کھول بھی دے تو وہ جزئی ہونے کی وجہ سے غیر موثر ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی غیر جنس کے ساتھ

---

[1] گزشتہ بیان کے تسلسل میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ وہ کبھی واجب بھی ہوتا ہے۔

بھی جمع ہو جاتی ہے ۔ اور یہ اجتماع اسے مضبوط بنا دیتا ہے ۔ اسی وجہ سے ممنوعہ چیزوں سے متعلقہ کلی پس پردہ چلی جاتی ہے اور یہ بات اس کے فعل کے مطلوب ہونے کے خلاف ہے تو جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ماموربہ کلی کے تحت داخل[1] ہوئے بغیر خواہش کی اتباع کی طرح ہے تو شرعی ضوابط پورے ہو جاتے ہیں کہ وہ مخیر فیہ نہ ہو ۔ سو یہ خواہش کی اتباع سے متعلق پہلے بیان شدہ قاعدہ[2] کی تصریح ہے اور یہ شریعت کے خلاف ہے ۔

پانچواں مسئلہ

مباح صرف اس وقت مباح کی صفت سے متصف ہوتا ہے ۔ جبکہ اس میں صرف مکلف کے حصہ کا اعتبار کیا جائے اگر وہ اس قصد سے نکل جائے تو اس کا حکم اور ہو گا ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مباح ۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ۔ وہ ہوتا ہے جس میں ترک اور فعل میں اختیار دیا گیا ہو ۔ اس لحاظ سے از روئے شرع اس کے کرنے یا اس سے رکنے کا کوئی قصد نہیں پایا جاتا ۔ اسی وجہ سے اس کے فعل یا ترک پر نہ کسی امر ضروری کو ترتیب دیا جا سکتا ہے نہ حاجی کو اور نہ تکمیلی کو ۔ کیونکہ وہ جزئی ہے ۔ لہٰذا وہ خصوصیت کے ساتھ دنیوی مفاد کے حصول کی طرف راجع ہے اور یہی حال اس مباح کا ہے ۔ جس کے متعلق " لا حرج فیہ " کہا جاتا ہے ۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اپنے حصہ کی طرف راجع ہو ۔ نیز[3] امر اور نہی بھی کسی ایسی چیز کی حفاظت کی طرف راجع ہوتے ہیں ۔ جو ضروری ہو یا حاجی ہو تا تکمیلی ہو ۔ اور شارع

---

[1] مخیر کے برعکس ۔ کیونکہ وہ کسی ماموربہ کلیہ کے امر کے تحت داخل ہوتا ہے ۔

[2] اس کی ترکیب کی صحت پر غور فرمائیے ۔

[3] یہ پہلی دلیل سے بعید نہیں ۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے کسی ایسے ماموربہ یا منہی عنہ کا قصد کیا ہے جس پر ان تینوں امور کی حفاظت کو ترتیب دیا جا سکے ۔ بخلاف مباح کے کہ اس کے فعل یا ترک سے شارع نے ایسا کوئی قصد نہیں کیا وہ صرف مکلف کے اختیار ، محض اس کی خواہش کے تابع اور اس کے عمل کا حصہ ہوتا ہے ۔ پہلی دلیل بعینہ یہی کچھ ہے ۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ پہلی صورت مباح ہونے کی حیثیت سے بلاواسطہ اسے غرض سے منسلک کر دیتی ہے اور یہ صورت امر اور نہی کے واسطہ سے ۔ گویا یہ اصل دلیل کا دوسرا رخ ہے ۔

علیہ السلام کا ان میں سے ہر ایک کی طرف قصد معلوم ہو چکا ہے۔ اب جو کچھ اس سے خارج ہو گا تو وہ محض لطف اندوز ہونے اور خواہش پوری کرنے کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ دوسرے کو چھوڑ کر صرف مباح میں مکلف کے حصہ کے لئے امر کے انحصار پر کیا دلیل ہے جبکہ امر اور نہی دونوں اللہ کے حق کی طرف راجع ہوتے ہیں نہ کہ مکلف کے حصہ کی طرف اور شاید بعض مباحات ایسے بھی ہیں کہ ان سے حصہ کا پہلو اخذ کرنا درست ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بعض مامور بہ اور منہی عنہ کاموں سے حصہ کا پہلو اخذ کرنا درست ہوتا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقررہ قاعدہ یہ ہے کہ شرعی امور صرف بندوں کی مصلحتوں کے لئے لائے گئے ہیں۔ گویا امر یا نہی اور تخییر سب کچھ مکلف کے حصہ اور اس کی مصلحتوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ لطف اندوزیوں سے بے نیاز اور اغراض سے پاک ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ حظ کی بھی دو قسمیں ہیں :۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ طلب میں داخل ہو۔ اس صورت میں بندہ اسے طلب کی وجہ سے اختیار کرتا ہے وہ اس سے حصہ لینے کے لئے کوشش تو نہیں کرتا تاہم وہ اسے ہاتھ سے جانے بھی نہیں دیتا۔ کیونکہ وہ اسے طلب کی بنا پر اختیار کرتا ہے اس لئے نہیں کرتا کہ اس کا نفس اسے اس پر ابھارتا ہے۔ اور اس کے حظ سے دستبردار ہونے کے یہی معنی ہیں۔ پھر کبھی وہ لطف اندوزی کی بنا پر بھی اسے اختیار کرتا ہے اِلاّ یہ کہ اگر وہ اس کی طلب میں داخل ہو تو وہ اسے اس وجہ سے طلب کرتا ہے[1] تو وہ اس کا حصہ ہو جاتا ہے جو طلب کے تابع ہوتا ہے۔ پھر یہ قسم بھی اپنی پہلی قسم سے مل جاتی ہے۔ جو حظ سے خالی ہوتی ہے۔ لیکن اس کا نام وہی ہوتا ہے یہ بات اس کتاب میں اپنے مقام پر ثابت کی گئی ہے اور یہ سب کچھ اللہ ہی کی توفیق سے ہوتا ہے

اور دوسری قسم طلب کے تحت داخل نہیں۔ سو کوئی بھی اسے قبول کرتا ہے تو وہ اپنے ارادہ و اختیار سے ہی قبول کرتا ہے کیونکہ اس میں طلب کا قصد ہوتا ہی نہیں۔ اندریں صورت وہ اسے اپنے حظ کے لحاظ سے ہی قبول کرتا ہے۔ اسی لئے مباح کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں عمل کی اجازت ہوتی ہے اور اس سے مقصود محض دنیوی لطف کا حصول ہوتا ہے۔

---

[1] ... کے صیغہ سے ہے تو قول صار حظہ الخ درست ہوا۔

چھٹا مسئلہ

احکام خمسہ توصرف مقاصد کے ساتھ افعال اور ان کے چھوڑنے سے تعلق رکھتے ہیں اور جب مقاصد سے عاری ہوں توان سے کچھ تعلق نہیں رہتا۔ اس کی دلیل درج ذیل امور ہیں :۔

پہلی بات یہ ہے جو اِنَّ الاعمالَ بالنیاتِ (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) سے ثابت ہے۔ اور یہ ایک ایسی اصل ہے جو ہر لحاظ سے متفق علیہ ہے اور اس پر اس قدر دلائل ہیں جو قطع نزاع کے لئے بہت کافی ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ محض اعمال جو حواس سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں تو اس حالت میں شرعاً غیر معتبر ہیں اِلّا یہ کہ ان پر اعتبار کے لئے بالخصوص وضع کے حکم میں کسی طرح کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ سبب دوسرے اعمال تو ان کے لئے مستقل قاعدہ ہے اور جب تک وہ معتبر نہ ہوں گے حتیٰ کہ وہ مقاصد سے جا ملیں، شرعی لحاظ سے مجرد ایسے اعمال کا مقام چوپایوں یا جمادات کی حرکات کا سا ہے اور احکام خمسہ کا ان سے نہ عقلی طور پر کوئی تعلق ہو سکتا ہے اور نہ سماعی طور پر تو جو اعمال بھی اس طرح کے ہوں گے ان کی یہی صورت ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے۔ جو مجنون، سوئے ہوئے شخص، لڑکے اور بے ہوش آدمی سے صادر شدہ افعال کے عدم اعتبار میں ثابت شدہ ہے۔ ایسے لوگوں کے افعال سے متعلق شرعاً یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جائز ہے یا ممنوع ہے یا واجب ہے یا غیر ذالک جیسا کہ بہائم کی حرکات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور قرآن میں ہے :۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ (۳۳/۵)	اور جو کچھ تم غلطی سے ہو جائے اس میں تم پر کچھ گناہ نہیں لیکن جو کچھ تم دل کے ارادہ سے کرو تو اس پر ضرور مواخذہ ہوگا)۔

نیز ارشاد باری ہے :۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۶)۔	اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک ہوگئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجیو :۔

نیز فرمایا :۔

قَدْ فَعَلْتُ۔ میں نے یہ کام کردیا

اور اسی مفہوم کی درج ذیل حدیث مروی ہے۔

رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ [1] میری امت سے بھول چوک (کا بار گناہ) اٹھا لیا گیا ہے اور وہ چیز بھی جس پر وہ مجبور کر دیے جائیں۔

اگرچہ یہ روایت سنداً صحیح نہیں مگر اسکے معنی کی صحت پر سب متفق ہیں اور ایک حدیث میں یوں بھی ہے۔

رفع القلم عن ثلاث [2] تین طرح کے لوگوں سے قلم تکالیف شرعیہ اٹھا لیا گیا ہے۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے، اس نے ثوبان سے روایت کیا اور عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ (یعنی اس کا استاد محمد حجازی الشعرانی المشہور بالواعظ) نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور شوکانیؒ نے کہا کہ اس حدیث کو ابن ماجہ، ابن حبان، دارقطنی۔ طبرانی اور حاکم نے مستدرک میں ابن عباس کی حدیث سے نکالا اور نووی نے اسے حسن کہا ہے اور حافظ نے التلخیص الجبیر کے باب شروط الصلوۃ میں اس حدیث پر لمبی چوڑی بحث کی ہے۔

[2] اسے جامع صغیر میں دو روایتوں سے روایت کیا۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔

رفع القلم عن ثلاثۃ عن النائم حتی یستیقظ وعن المبتلیٰ حتی یبرأ وعن الصبی حتی یکبر تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے سوئے ہوئے شخص سے تاآنکہ وہ جاگ اٹھے، آزمائش میں پڑے ہوئے شخص سے تاآنکہ وہ ٹھیک ہو جائے اور بچے سے تاآنکہ وہ بڑا ہو جائے۔

احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر ہے اور ابن حجر نے کہا اسے ابو داؤد، نسائی، احمد۔ دارقطنی، حاکم ابن حبان اور ابن خزیمہ نے حضرت علی سے کئی طریقوں سے روایت کیا۔ اس میں وہ قضیہ ہے جو حضرت عمر کے ساتھ چلا تھا اور اسے بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا (مناوی علی الجامع)۔

اور دوسری روایت یوں ہے۔

رفع القلم عن ثلاثۃ عن المجنون المغلوب علی عقلہ حتی یبرأ وعن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم۔ تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے مغلوب العقل دیوانے سے تاآنکہ وہ ٹھیک ہو جائے۔ سوئے ہوئے سے تاآنکہ وہ جاگ پڑے اور بچے سے تاآنکہ وہ بالغ ہو جائے۔

چند اعتراض اور ان کے جواب

پھر آپ نے بتلایا کہ "بچہ جب تک بالغ نہ ہو اور بے ہوش جب تک اسے افاقہ نہ ہو" چونکہ ایسے تمام لوگوں کے لیے کوئی قصد نہیں ہوتا اور یہی ان پر سے احکام تکلیفیہ کے اٹھا لینے کا سبب ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ شرعاً تکلیف مالایطاق نہیں دی جاتی۔ اور ایسی تکلیف جس کے لیے قصد ہی نہ ہو وہ تکلیف مالایطاق ہی ہوتی ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ تو ایسے امور سے متعلق ہے جن کی طلب کا تقاضا ہے۔ رہا مباح تو اس میں تو تکلیف ہے ہی نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اختیار دینے کا تعلق درست ہے تو پھر طلب کا تعلق بھی درست ہے اور یہ بات اختیار رکھنے والے کو مستلزم ہے۔ جب کہ ہم اسے قصد نہ رکھنے والا قرار دے رہے ہیں اور اس میں تضاد ہے (لہذا مباح میں تکلیف نہ ہونے کی بات غلط ہے)۔

یہ اعتراض بھی نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حکم تو لڑکوں، دیوانوں وغیرہ ذلک کے قرضوں اور زکوٰۃ سے متعلق ہے۔ کیونکہ یہ باتیں وضعی احکام کے باب سے متعلق ہیں اور ہماری بحث احکام تکلیفیہ سے تعلق رکھتی ہے اور نہ ہی مدہوش لوگوں سے متعلق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ (۱) جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب بھی نہ جاؤ۔

کیونکہ اصول فقہ میں ان باتوں کا جواب دیدیا گیا ہے اور اس میں بھی کہ مدہوش آدمی کے عقود اور لین دین کے معاملات پر اسکے اپنے حق کیلیے (تصرف پر) پابندی لگا دی گئی ہے جیسا کہ لڑکے دیوانے اور اس جیسے دوسرے لوگوں پر پابندی ہے جب مدہوش

بقیہ حاشیہ یہ روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علی اور حضرت عمر سے روایت کی اور ابن حجر نے اسے کئی طریقوں اور ملتے جلتے الفاظ سے درج کر کے کہا کہ یہ طریقے ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں اور نسائی نے اپنی تخریج میں طویل بحث کے بعد کہا ہے کہ اس میں کچھ بھی صحیح نہیں اور توقف ہی راہ صواب ہے اور (مناوی علی الجامع) اور تیسیر میں ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے۔ خوابیدہ سے تاآنکہ جاگ اٹھے۔ لڑکے سے تاآنکہ بالغ ہو جائے اور دیوانے سے تاآنکہ عقل میں آجائے یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی سے مروی ہے۔

۱؎ جس کسی عاقل نے شراب استعمال کی ہے اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ بہت سے مفاسد کی طرف کھینچ لیتی ہے اگرچہ اس کا ایسا ارادہ نہیں ہوتا۔ پھر وہ ان مفاسد کی گرفت میں آجاتا ہے اور زانی پر کوڑوں اور قتل کی سزا کی سختی ان انجاموں کی وجہ سے کی جاتی ہے جو اس کے فعل زنا سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ زانی یہ سبب خوب جانتا ہے اگرچہ زنا کے وقت اس کا ایسا ارادہ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے دل میں ایسا خیال آتا ہے اور عنقریب سبب کے آٹھویں مسئلہ میں یہ ذکر آئے گا کہ مسبب کا واقع ہونا سبب کے واقع ہونے کے مترادف ہے۔ خواہ مسبب اسکا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

آدمی اپنے آپ پر نشہ داخل کرتا ہے تو وہ ایسے ارادہ کرنیوالے کی طرح ہے جس سے احکام تکلیفیہ اٹھا لیے گئے ہوں تو اس سے مقصود کے برعکس معاملہ کیا جائیگا؛ یا اس لیے کہ شراب پینا بہت سے مفاسد کا سبب ہے تو اس کا استعمال اس کیلیے ان مفاسد میں پڑنے کا سبب بن جائے گا۔ اور شریعت اس کا مواخذہ کرے گی۔ اگرچہ اس نے قصد نہ بھی کیا ہو۔ جیسا کہ یہ مواخذہ آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے ایک پر پڑ جاتا ہے جب بھی کوئی شخص ظلم سے قتل کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ یہ مواخذہ زانی پر پڑ جاتا ہے۔ کیونکہ زنا انساب کے اختلاط کے بگاڑ کا مقتضی ہوتا ہے۔ اگرچہ زانی نے محرم کے علاوہ کسی دوسرے سے مجامعت کی ہو۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ تو جب اصل صحیح ہے تو اس پر اعتراض نہیں آسکتا۔

ساتواں مسئلہ

مندوب کے متعلق جب آپ پہلے مذکورہ بیانات پر زیادہ عمومیت[1] کے ساتھ غور کریں گے تو اسے واجب کا خادم پائیں گے۔ کیونکہ وہ مندوب یا تو واجب کے لیے مقدمہ ہوگا یا اس کی یاد دہانی کرانے والا ہوگا۔ خواہ وہ مندوب واجب کی جنس سے ہو یا نہ ہو۔ وہ مندوب جو واجب کی جنس سے ہیں۔ جیسے نمازوں کے نوافل ان کے فرائض سمیت اور نفلی روزے اور صدقہ اور حج اور اسی طرح کے دوسرے اعمال اپنے فرائض سمیت اور وہ جو واجب کی جنس سے نہیں جیسے جسم، کپڑوں اور نماز کی جگہ سے پلیدی کی صفائی اور مسواک کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور اور یہ سب نماز سے متعلق ہیں اور جیسے روزہ کے سلسلہ میں جلد افطار کرنا۔ آخر وقت کو سحری کھانا اور فضول باتوں سے زبان روکے رکھنا اور اسی طرح کے دوسرے افعال ہیں۔ اس صورت میں یہ افعال کل کے ساتھ واجب کی قسم سے جا ملتے ہیں اور تھوڑے ہی مندوب ایسے رہ جاتے ہیں جو کل اور جزء کے ساتھ مندوب ہوں۔ یہ معنی تقریر کا احتمال رکھتا ہے۔ تاہم جو کچھ پہلے گزر چکا ہے۔ وہ اللہ کی توفیق سے اس تقریری مفہوم سے[2] بے نیاز کر دیتا ہے

---

[1] مصنف اس مقدمہ میں یہ وسعت پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ جزء کے ساتھ مندوب کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے وہ اس میں سنن موکدہ کے علاوہ دوسری چیزوں اور دائمی نوافل کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ جن کا دوسرے مسئلہ کی پہلی فصل میں مختصراً ذکر ہوا تھا اور نیز وہ کہتے ہیں اس سے تھوڑا سے ہی مندوب باقی رہ جاتے ہیں۔

[2] گذشتہ بیان کے مطابق اس دلیل کا مدار یہ ہے کہ مندوب کا کلی طور پر ترک تارک کو مجروح بنا دیتا ہے نیز یہ بات دین کے معاملات پر اثر انداز ہوتی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ایسی ویسی باتیں ان مندوبات پر لاگو ہو سکتی ہیں۔ جن کے چھوڑنے میں کوئی کراہت نہیں اور نہ وہ ایسی سنتوں کی طرح ہے۔ جن پر سابقہ قاعدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے؟ پھر جب اس کے چھوڑنے کی کوئی کراہت نہیں تو وہ تارک کو مجروح کیسے بنائے گا؟ اور دین کے اشعار پر اثر انداز کیسے ہوگا۔ یہ مقام فی ذاتہ گہری سوچ کا محتاج ہے اور یہ دعویٰ بھی جو یہاں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل

اسی طرح جب آپ مکروہ کے ممنوع کے ساتھ تعلق پر غور و فکر کریں گے تو وہی صورت ہوگی جو مندوب کی واجب کے ساتھ ہے اور بعض واجبات اصل مقصود ہوتے ہیں اور وہی بڑے بڑے واجبات ہیں اور ان سے کچھ مقصود کا وسیلہ اور خادم ہوتے ہیں۔جیسے وضو ٹوٹنے پر طہارت، شرمگاہ کو ڈھانپنا قبلہ رُخ ہونا، وقت پہچاننے اور اسلام کے شعائر کے اظہار کے لئے اذان کہنا اور یہ سب باتیں نماز سے متعلق ہیں۔ تو جب وہ وسیلہ نے گا تو اس مقصود کے ساتھ حکم ایسے ہوگا جیسے واجب کے ساتھ مندوب کا حکم ہوتا ہے۔یعنی اس مندوب کا حکم کل کے ساتھ واجب[1] نہ ہوگا بلکہ جزء کے ساتھ واجب ہوگا اسی طرح بعض ممنوعات (محرمات) تو اصل مقصود ہوتی ہیں اور بعض ان کا وسیلہ ہوتی ہیں۔ تو مکروہ کا ممنوع کے ساتھ معاملہ صرف بحرف ایسے ہی ہے۔جیسے مندوب کا واجب کے ساتھ ہے۔ اس بات کو خوب ذہن نشین کر لیجئے۔

آٹھواں مسئلہ

واجبات یا مندوب میں سے جس جزء کا شارع علیہ السلام نے محدود وقت مقرر کیا ہے اسے اپنے وقت کے اندر اندر ادا کر دینے میں شرعاً نہ کچھ تقصیر (مقررہ حد سے کمی) ہے نہ عتاب ہے اور نہ مذمت اور عتاب اور مذمت تو صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کام کی ادائیگی کا وقت نکل جائے تمہارے لئے یہ بات برابر ہے کہ وہ وقت مضیق (تنگ وقت جیسے شام کا) ہو یا موسع[2] (کھلا وقت جیسے باقی

---

[1] یعنی اس میں وجوب کی تاکید نہیں ہوتی بلکہ مقصود میں مضبوطی پیدا ہوتی ہے۔ اور اس پر یہ بنیاد رکھی جاتی ہے کہ اس کو چھوڑنے کا گناہ اور کرنے پر ثواب مطلوبہ واجب کے برابر نہیں کر دیتا۔

[2] موسع کے بارے میں اس مسئلہ کی بنیاد جمہور کے مذہب پر ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض مطلوبہ افعال میں جو کھلا وقت ہے تو اس وقت کے کسی بھی حصہ میں اگر مکلف اس فعل کو ادا کر دے تو اس پر کچھ گناہ نہیں اور مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ: بلکہ کچھ تقصیر اور عتاب بھی نہیں اور اول وقت کی افضلیت دوسری چیز ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کی آخر وقت میں ادائیگی تقصیر یا عتاب کا موجب ہو۔

نمازوں کا) اور اس کی درج ذیل دو وجہیں ہیں :۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وقت کی حد مقرر کرنے سے شارع علیہ السلام کا مقصد یا تو کسی غرض کے لئے ہوگا یا بلا غرض ہوگا ۔ اور بلا غرض ہونا تو باطل ہے ۔ تو اب باغرض ہونا ہی باقی رہ جاتا ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ اس فعل کو اس کے وقت کے اندر اندر سرانجام دیا جائے ۔ پھر جب وہ کام وقت کے اندر ادا ہوگیا تو شارع علیہ السلام کا وقت مقرر کرنے سے یہی مقصود تھا ۔ اور وہ اس وقت کے اندر ادا کردہ فعل میں قطعی طور پر حکم کی موافقت کا مقتضی ہوتا ہے اگر اس تاخیر میں عتاب یا مذمت کی کوئی بات ہوتی تو ضروری ہے کہ ایسے وقت میں ادائیگی میں جو عتاب کا سبب بنا ہے ۔ شارع علیہ السلام کے قصد کی مخالفت ہوتی جبکہ ہم اسے موافق قرار دے چکے ہیں تو یہ تضاد ہے (لہٰذا یہ بات غلط ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تاخیر باعث عتاب و مذمت ہو تو ضروری ہے کہ اس کھلے وقت کا کوئی حصہ ایسا ہو جس میں ادائیگی عتاب کا موجب ہو ۔ لیکن معینہ وقت میں وقت کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ اگر وقت کھلا ہو تو اس معین وقت کے ہر حصہ میں ادائیگی کا اختیار دیا گیا ہے اور عتاب اور اختیار دونوں ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں ۔ (یعنی اگر عتاب ہے تو اختیار نہیں ہو سکتا اور اگر اختیار ہے تو عتاب نہ ہونا چاہیے) لہٰذا ضروری ہو کہ وہ (عتاب والا وقت معینہ وقت) سے خارج ہو مگر ہم وقت کو معینہ وقت کے اجزاء میں ایک جزء تسلیم کر چکے ہیں اور ایسا خلاف محال ہے اور اس مفہوم کی وضاحت دلیل کی محتاج نہیں ۔

پھر اگر کہا جائے کہ نیک کاموں کی طرف دوڑنے اور آگے بڑھنے کی طلب کی اصل تو ثابت شدہ ہے وہ اصل یقینی بھی ہے اور یہ مسارعت اور مسابقت کسی خاص وقت یا خاص حالات سے مختص بھی نہیں تو یہ نیکیوں کی طرف مسابقت لابدی طور پر مطلوب ہے تو جو لوگ اس سے سستی کرتے ہیں ان میں کچھ کمی کرنے والے ہیں اور کچھ زیادتی کرنے والے ہیں ۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ جو شخص ایسا ہو تو اسے اس کمی بیشی کی بنا پر عتاب لاحق ہونا ہی چاہیے ۔ پھر یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ اس پر کچھ عتاب نہیں ؟ اور اس بات کی حقیقت پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول سنا کہ :۔

اوّل الوقت رضوان اللہ، وآخرہ عفو اللہ[1] اوّل وقت میں اللہ کی رضامندی ہے اور آخر وقت

[1] ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے ۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر ہے ۔)

میں اللہ سے معافی ہے۔

تو کہنے لگے "ہمیں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اس کی معافی سے زیادہ پسند ہے کیونکہ اس کی رضامندی محسنین کے لئے اور معافی کوتاہی کرنے والوں کے لئے ہے"

اور امام مالک کا مذہب بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ امام مالک نے مسافروں کے بارے میں کہا کہ ان مسافروں نے ایک آدمی کو آگے کیا کہ وہ انہیں نماز (جماعت سے) پڑھائے[1]۔ تو اس نے صبح کی نماز اس وقت پڑھائی۔ جب روشنی پھیل گئی تھی تو امام مالک کہنے لگے "مجھے کسی شخص کا اول وقت میں نماز ادا کرلینا اس بات سے زیادہ محبوب ہے۔ کہ وہ روشنی پھیلنے پر جماعت سے نماز ادا کرے"۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مالکؒ نے (وقت میں) مسابقت کے حکم کو مقدم سمجھا اور اس جماعت کا اعتبار نہ کیا جو سنّت ہے اور جس کا تارک مقصر (کوتاہی کرنے والا) شمار ہوتا ہے تو مناسب یہی ہے کہ مسابقت کو ترک کرنے والے کو مقصر شمار کیا جائے۔

نیز انہی امام مالک سے اس شخص کے بارے میں آیا ہے۔ جس نے سفر یا مرض کی وجہ سے رمضان میں روزے نہ رکھے پھر وہ شعبان کے علاوہ دوسرے قضاء کے مہینوں میں سفر سے واپس آیا یا صحت یاب ہوا پھر اس نے ابھی (قضاء کے) روزے نہ رکھے تھے کہ مر گیا تو اس پر (مسکینوں کو) کھانا کھلانے کا کفارہ ہوگا۔ آپ نے ایسے شخص کو اس شخص سے زیادہ کوتاہی کنندہ سمجھا جو شعبان میں صحت یاب ہوا یا سفر سے واپس آیا اور ابھی قضاء کے روزے بھی نہ رکھے تھے کہ اگلا رمضان آگیا۔ حالانکہ ان کے نزدیک فی الفور قضاء ضروری نہیں۔ لخمی کہتے ہیں کہ آپ نے اسے انتظار[1] کرنے والا شمار کیا جو نہ فی الفور قضاء دینے والا ہے اور نہ دیر دینے کا قائل ہے۔ تو اگر وہ شعبان میں قضاء دے باوجودیکہ اسے شعبان سے پہلے اس پر قدرت حاصل تھی تو اس پر (کفارے کا) کھانا کھلانا نہیں ہوگا کیونکہ وہ کوتاہی کنندہ نہیں اور اگر وہ شعبان سے پہلے مر

الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ	اول وقت میں نماز کی ادائیگی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا موجب ہے

اور دار قطنی نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا،

اول الوقت رضوان اللہ وسط الوقت رحمۃ اللہ وآخر الوقت عفو اللہ۔	اوّل وقت میں اللہ کی رضامندی ہے درمیانے وقت میں اللہ کی رحمت اور آخری وقت میں اللہ کی طرف سے معافی ہے

[1] اس کا یہ مطلب نہیں کہ جماعت اتنی لمبی کرتا تھا کہ روشنی پھیل جائے بلکہ یہ مراد ہے کہ نماز شروع ہی روشنی پھیل پر کرتا تھا۔ اس طرح یہ دلیل پوری ہوتی ہے۔

گیا تو وہ کوتاہی کرنے والا ہے اور اس کے ذمہ کھانا کھلانا بھی ہے۔ حج کے بارے میں شافعیہ کا بھی ایسا ہی قول ہے جو کہ مدبر ادائیگی کے سلسلہ میں ہے کہ اگر وہ ادائیگی سے قبل مرگیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ شافعیہ کی یہ رائے بھی مذکورہ اصل کے تقاضوں کے برعکس ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ شرعاً (امور تکلیفیہ کے) اوقات معین ہیں خواہ یہ نص[۲] سے معین ہوں یا اجتہاد[۳] سے۔ پھر جو شخص مسابقت میں کوتاہی کرتا ہے تو وہ قابلِ ملامت و عتاب بن جاتا ہے۔ بلکہ بعض دفعہ گنہگار ہوتا ہے اور یہ کچھ گزشتہ بیان کے برعکس ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیوں کی طرف مسابقت کی اصل سے کسی کو بھی انکار نہیں۔ سوائے اس کے کہ اس معینہ مدت کے کسی بھی حصہ کو ادائیگی کے لئے معین کرلیا جائے تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے معین کردہ وقت میں فعل کی ادائیگی مسابقت ہے؟ پھر کیا مذکورہ اصل اس کے لئے شامل ہوگی یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس شخص کے لئے شامل نہیں ہے؟

پہلی صورت تو دلیل[۴] کے تقاضوں کے مطابق ہے اور رسول اللہ کے قول جب آپ سے افضل عمل کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نماز کی اول وقت میں ادائیگی[۵]" سے مراد آپ کی مراد مطلقاً اختیار وقت ہی ہوسکتی ہے۔

اور اس بات پر اس واقعہ سے بھی اشارہ ملتا ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اعرابی کو نماز کے اوقات کی تعلیم دی تو نمازوں کے اول اوقات میں بھی نماز ادا کی اور آخر اوقات میں بھی اور

۱؎ بلکہ شاید یہ لفظ (مترقباً کے بجائے) مترقباً ہے۔ یعنی انہوں نے نہ تو فوری عمل والا معاملہ کیا اور نہ مدبر عمل والا بلکہ یہ دو حالتوں کی درمیانی حالت ہے۔ اسی لئے اس کا حکم بھی ہر دو امور کے درمیان متردد ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اپنے اس قول سے اس کی شرح کی ہے فإن قضى الخ

۲؎ جیسا کہ گزشتہ حدیث میں ہے اول الوقت الخ

۳؎ جیسا کہ ان مسائل میں جو امام مالک اور امام شافعی سے نماز، روزہ اور حج کے بارے میں منسوب ہیں اور ان کے اوقات اجتہاد سے طے کئے گئے ہیں۔

۴؎ یعنی آگے آنے والا پہلا مسئلہ۔

۵؎ اس نے اسے الترغیب والترہیب میں ابو داؤد اور ترمذی سے ذکر کیا اور کہا اسے عبداللہ بن عمر العمری کی حدیث کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا۔ اور اہل الحدیث کے نزدیک یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

اس کی حد مقرر کردی کہ اس سے تجاوز نہ کیا جائے اور اس درمیانی وقت میں کسی قسم کی تقصیر نہیں بتلائی البتہ آپ نے ان ضروری اوقات کے بعد (پہلے یا پیچھے) اسی نسبت سے کوتاہی اور زیادتی پر تنبیہ فرمائی ہے۔ ایسے اوقات میں وہی نماز ادا کر رہا تھا جسے نماز کا شوق نہ تھا تو آپ نے فرمایا تلك صلوة المنافقین (یہ تو منافقوں کی نماز ہے) الحدیث[1] تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کوتاہی کا وقت وہ وقت ہے جب سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔ تو مسابقت اور مسارعت کے وصف سے صرف اس شخص کو نکالنا مناسب ہوگا جو اس محدود وقت کے اندر ادائیگی نہ کر سکے اس وقت اسے مفرط اور مقصر (کمی بیشی کرنے والا) قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایسا شخص بعض لوگوں کے نزدیک گنہگار بھی ہے۔ فوری طور پر ادائیگی والے واجبات کی یہی صورت ہے۔

اور ایسے اعمال جو عمر بھر میں کئے جا سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اسے آخر وقت پر اٹھا رکھے گا تو وہ امر مجہول ہے لہٰذا ایسے کام کو ممکنہ حد تک اول وقت میں سرانجام دینا ہی مسابقت اور مبادرت (کوئی کام فوراً سرانجام دینا) کی علامت ہے۔ کیونکہ آخر وقت کا تو پتہ نہیں چل سکتا تو جب مکلف ایسے معاملہ میں مطلوب تک پہنچ سکتا ہے پھر جب اس نے عذروں کے ساقط ہونے کے باوجود ایسا نہیں کیا تو وہ کوتاہی کنندہ شمار کیا جائے گا لہٰذا ایسا کرنا ضروری ہے۔ اور اسے امام شافعی نے گنہگار سمجھا ہے کیونکہ ایسا کام جلد سرانجام دینا ہی مطلوب تھا۔ وہ گنہگار اس لئے نہیں کہ اس کی ادائیگی اول یا آخر وقت کے اختیار میں شک ہے۔ (بلکہ اس لئے کہ) آخر وقت تو معلوم نہیں اور جو کچھ معلوم ہے وہ یہی موجودہ وقت ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ ہماری مذکورہ اصل میں سے نہیں ہے اور نہ ہی اس میں تضاد کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ وقت معین کی نسبت سے مسابقت کے استحباب سے کسی کو بھی انکار نہیں لیکن کھلا وقت ہونے کی حیثیت سے اول وقت سے تاخیر کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا نہیں کہا جا سکتا اور اگر ایسا نہ ہو تو وقت پر وسعت کے حکم کا کچھ مطلب نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے واجب کے کفارہ کی مختلف صورتوں میں اختیار دیا گیا ہے۔ مکلف کو ان مخیر فیہ صورتوں میں سے کسی بھی ایک کو ادا کرنے کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ وہ رمضان کے کفارہ کے بارے میں کھانا کھلانے کے متعلق کہتا ہے۔ باوجودیکہ حدیث میں تخییر بھی مذکور ہے اور امام مالک کا قول بھی ایسا ہی ہے۔ اسی طرح ظہار یا قتل اور ایسے ہی دوسرے معاملات کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کا مسئلہ ہے۔ کفارہ دینے والا یہ اختیار رکھتا ہے۔ کہ کوئی بھی

---

[1] اسے تیسیر کے باب "اوقات الکراہت" میں بخاری کے علاوہ باقی چھ محدثین نے ذکر کیا۔

غلام جو وہ چاہے آزاد کرے یہ الگ بات ہے کہ قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ اور اہل خانہ کے ہاں عزیز غلام کو آزاد کرنا افضل ہے۔ لیکن یہ چیز کفارہ دینے والے کو اختیار کے حق سے خارج نہیں کرتی اور نہ غیر اعلیٰ کو آزاد کرنے کے لئے انتخاب کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا یا زیادتی کرنے والا کہا جا سکتا ہے۔ یہی صورت قسم کے کفارہ میں کھانا کھلانے یا پوشاک دینے سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کی ہے۔ اسی سے ملتا جلتا معاملہ مطلقات کا ہے جن کے متعلق شارع نے کسی فرد کی تعیین کا قصد نہیں کیا۔ حالانکہ اس معاملہ میں بھی اعلیٰ کے اختیار کرنے میں فضیلت ہے۔ اسی طرح پیدل حج کرنا افضل ہے۔ تاہم سوار حاجی کو مقصر یا مفرط نہیں کہا جا سکتا۔ مسجد کی طرف زیادہ قدم چل کر جانا تھوڑے قدموں سے افضل ہے تو کسی مسجد کے ہمسایہ کو تھوڑے قدموں کی بنا پر مقصر نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ مقصر تو وہ ہوتا ہے۔ جو مقررہ حد سے پیچھے رہ جائے اور حکم کے ان تقاضوں سے نکل جائے جن کی طرف توجہ ضروری ہے۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں یہ صورتِ حال نہیں ہے۔

رہا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، والی حدیث کا مسئلہ تو وہ صحیح نہیں۔ اگر اسے ہم صحیح فرض کر بھی لیں تو وہ ایک یقینی اصل سے معارض ہے۔ بایں ہمہ اس حدیث کے صحیح تسلیم کرنے کی یہ صورت ہو گی کہ اسے اختیار دیئے ہوئے پورے وقت کے بعد کا وقت سمجھا جائے اور اگر تقصیر کو تسلیم کرنا ہی ہے تو یہ ترک اُولیٰ کے مقابلہ میں ہو گا۔ جس میں (یعنی اولیٰ میں) دگنا اجر ہوتا ہے۔ اس لئے نہ ہو گا کہ تاخیر کرنے والا حکم کے تقاضوں کا مخالف ہے۔

رہے امام مالکؒ کے مسائل ترک جماعت کے مقابلہ میں تقدیم صلوٰۃ کو ان کے مستحب سمجھنے کا معاملہ تو امام مالکؒ نے شاید جماعت کو اس لئے مؤخر کر دیا ہو کہ صبح کا وقت حاجات (سے فراغت) کا وقت ہوتا ہے اور جو کچھ انہوں نے رمضان کے روزوں کی قضاء کے بارے میں کھانا کھلانے میں تعزیہ کا ذکر کیا ہے تو اس کی بنیاد قضاء کو فوری طور پر ادا کرنے کا قول ہو۔ اندریں صورت سوال میں جو کچھ ذکر گیا ہے اس کے لئے کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا اعتراض بھی باقی نہیں رہتا۔ وباللہ التوفیق۔

نواں مسئلہ

مکلف پر حقوق واجبہ دو طرح کے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے حق ہوں گے۔ جیسے نماز روزہ اور حج۔ یا پھر وہ آدمیوں کے حق ہوں گے۔ جیسے قرضے۔ خیر خواہی، آپس میں اصلاح اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

ان حقوق کی ایک قسم تو وہ ہے جن کی شرعاً حد مقرر ہے اور دوسرے وہ جن کی حد مقرر نہیں۔ پھر جو حقوق محدود اور انسان کے بس میں ہیں۔ تو وہ مکلف کے ذمہ لازم ہیں اور اس پر ادھار کی طرح مترتب ہوتے ہیں تا آنکہ وہ انہیں ادا کر کے سرخرو ہو جائے۔ جیسے خرید کردہ اشیاء کی قیمت کی ادائیگی یا تلف شدہ چیزوں کی قیمتیں، زکوٰۃ کی مقداریں، نمازوں کے فریضے اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔ تو اس بات میں کوئی اشکال نہیں کہ ایسے حقوق مکلف کے ذمے قرض کی طرح مترتب ہوتے ہیں۔

اور اس پر دلیل حدود کی تعیین اور ان پر قدرت حاصل ہونا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں اس معین حق کی ادائیگی کے قصد کا احساس دلانے والی ہیں۔ پھر اگر وہ ادا نہیں کرتا تو اس پر حکم باقی رہتا ہے جو اس سے کسی دلیل کے بغیر ساقط[1] نہیں ہو سکتا۔

رہے غیر محدود حقوق تو وہ اس پر لازم ہیں اور اس سے ان کا مطالبہ بھی ہے مگر یہ اس کے ذمے نہیں ہیں جس کی چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو حقوق اس کے ذمہ ہوں گے وہ محدود اور معلوم ہونے چاہییں۔ کیونکہ مجہول چیز کا ذمہ نہیں اٹھایا جا سکتا اور نہ ہی اس طرف نسبت کرنا معقول بات ہے اور نہ اس کو قرضہ پر مترتب کرنا درست ہے اسی لئے ہم نے عدم ترتیب پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ حقوق مجہول المقدار ہیں اور ہمارے لئے ان کی ادائیگی، جن کی مقدار بھی معلوم نہ ہو، ایسی تکلیف ہو گی جو واقع ہونے کے لحاظ متعذر ہے اور یہ بات سماعی طور پر ناممکن الحصول ہے۔

اور اس کی مثال مطلق صدقے، مفلسی کا سدّباب، محتاجوں کی حاجت روائی، مظلوموں کی داد رسی غرق ہونے والوں کو بچانا، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں۔ پھر اس کے تحت باقی ماندہ فرض

---

[1] جیسے وہ چیز جس کا قرض خواہ مقروض کے لئے ارادہ کرے۔

کفایہ بھی آجاتے ہیں۔

توجب شارع علیہ السلام یہ کہیں اَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (۳۶/۲۲) (قناعت کرنے والے اور بے قراری کرنے والے کو کھلاؤ) یا کہیں اکسوا العاری (ننگے کو پوشاک مہیا کرو) یا کہیں اَنْفِقُوْا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ (اللہ کی راہ میں خرچ کرو) تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ہر موقع کے لحاظ سے بغیر مقدار کی تعیین کے حاجت کو رفع کیا جائے اور جب حاجت کی تعیین ہو جائے تو اس محتاج کے لئے مقدار بھی واضح ہو جائے گی اور یہ وضاحت غور کرنے سے ہوگی نص سے نہیں اور جب کسی بھوکے شخص کا علم ہو گیا تو اب مکلف کو یہ حکم ہے کہ اس مطلق حکم کے مطابق اسے کھانا کھلائے اور اس کی حاجت دور کرے پھر اگر وہ اسے اتنا کھانا کھلائے جس سے بھوک ختم نہ ہو تو مکلف پر یہ حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کھانا اسے کفایت نہ کرے اور وہ حاجت دور نہ ہو جس کا ابتداءً اسے حکم دیا گیا تھا۔ اور وہ مقدار جو اسے کفایت کر سکے اس کی تعیین حالات و اوقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک مقدار بھوکے کو ناکافی ہو پھر اسے کھانے کی مزید مقدار کی حاجت ہو پھر جب کھلانے والا اسے چھوڑ دے حتیٰ کہ بہت مقدار میں دے مگر بھوکے کو اس سے زیادہ ضرورت ہو اور کبھی وہ کسی دوسرے بھوکے کو کھانا کھلائے اور ابتداء ہی میں اس کی طلب پوری ہو جائے اور کبھی کسی اور بھوکے کو یہ مقدار ناکافی ہو اور مطلوبہ مقدار کا یہ ایک قلیل حصہ ہو۔ تو جب مکلف بہ چیز بھی حالات و اوقات کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہو جائے تو معلوم حکم کے ذمہ میں کوئی ترتیب مستقل نہیں رہ سکتی جو یقینی طور پر مطلوب ہو۔ یہی اس مقدار کے مجہول ہونے کے معنی ہیں۔ ایسی مقدار کا علم موجودہ وقت اور اس میں غور و فکر سے ہی ہو سکتا ہے۔ نص کے تقاضوں سے نہیں ہو سکتا۔ پھر جب یہ موجودہ وقت گزر کر دوسرا وقت ہوگا تو پہلی معینہ چیز کا نہیں کسی دوسری چیز کا ہی مکلف ہوگا۔ یا جب پیش آنے والی حاجت کا ختم ہو جانا فرض کر لیا جائے تو اس سے تکلیف[1] ساقط ہو جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر مکلف کے ذمہ میں کوئی حکم مترتب کیا جائے تو یہ بات غیر معقولات کی طرف چلی جائے گی۔ کیونکہ کسی ایک وقت محتاج کی حاجت جسے دور کرنے کا وہ پابند ہے نامعلوم ہے۔ پھر جب وقت گزر جاتا ہے تو مثال کے طور پر وہ ایک معلوم مقدار سے محتاج کی حاجت ادا کرنے کی

---

[1] یعنی ذمہ میں استقرار کیسے آئے گا۔ جبکہ حال اور زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے اور یہ اختلاف مکلف بہ چیز کے سرے سے ساقط ہو جانے یا اس چیز کی قلت اور کثرت کے مابین ہوتا ہے۔

کوشش کرسکتا ہے۔ پھر اس نے ایسا نہیں کیا۔ تو یہ بات اس کے ذمہ مرتب ہو جاتی ہے۔ پھر دوسرا وقت آتا ہے اور وہ محتاج اسی حالت میں یا اس سے بھی سخت حالت میں ہوتا ہے تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کی حاجت روائی کا پہلے کی طرح مکلف ہے یا نہیں اور دوسری صورت باطل ہے۔ جبکہ یہ دوسری صورت ساقط کرنے کے لحاظ سے پہلی سے بہتر نہیں ہے[1] کیونکہ وہ تو محض مفلسی کو دور کرنے کی وجہ سے مکلف بنایا گیا تھا۔ پھر تکلیف اُٹھ جائے اور حاجت بھی باقی رہے۔ یہ محال ہے۔ پس ضروری ہے کہ دوسری صورت میں اس وقت حاجت کو رفع کرنے کی مقدار کو اس کے ذمہ لگایا جائے۔ اندریں صورت ایک ہی حق کے بارے میں گزرے ہوئے اوقات کی تعداد کے لحاظ سے بہت سی قیمتیں اس کے ذمہ مرتب ہوں گی اور یہ بات شریعت میں غیر معقول ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ حق یا عین ہوگا یا کفایہ ہوگا اور ہر حالت میں لازم ہے — جبکہ کوئی بھی اسے ادا نہ کر رہا ہو۔ کہ یا تو اسے کسی غیر معین شخص کے ذمہ لگایا جائے اور یہ غیر معقول لہٰذا باطل ہے۔ یا پھر اسے مساوی طور سب خلقت کے ذمہ کر دیا جائے تو یہ بھی اسی طرح غیر معقول اور باطل ہے کیونکہ ہر شخص کے لئے اس قسط کی مقدار معلوم نہیں یا یہ قسط کے بغیر ہو تو لازم آئے گا کہ جس بات میں لاگت صرف ایک درہم ہو تو اس حساب سے لاکھ آدمیوں کے ذمے لاکھ درم لگا دیئے جائیں اور یہ بھی باطل ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے[2]

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ مرتب کیا جائے تو یہ عبث کام ہوگا اور عبث کا شریعت میں کوئی مقام نہیں۔ کیونکہ جب مقصود حاجت دور کرنا ہو تو لازم آتا ہے کہ ذمہ اس مقصد کی نفی کر دے۔ جبکہ مقصود اس وقتی حاجت[3] کا ازالہ ہے، اس وقتی حاجت کی قیمت کا تاوان نہیں ہے تو جب حکم ذمہ داری کی بنا پر ہوگا تو وجوب کے سبب کی نفی کر دے گا۔ جو عبث اور نادرست ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مکلف تو مفروضہ زکوٰۃ اور اسی جیسی دوسری چیزوں کا التزام کرتا ہے۔ جبکہ اس سے بھی مقصود مفلسی کا سدباب ہے۔ جو ذمہ میں مرتب ہوتی ہے

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ زکوٰۃ سے مقصود وہی کچھ ہے جو آپ بیان کرتے ہیں۔ لیکن وہ

---

[1] اگر مصنف یہ کہتا کہ تکلیف میں سبب کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ کمزور نہیں تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

[2] مصنف کے کلام میں یہ بات تب ہوگی جب وہ شرعی لحاظ سے غیر معقول ہو۔

[3] یعنی وقتی معارض اور اسے کسی دوسرے کے ذمہ لگا کر اس کا ازالہ کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

حاجت جس کا زکوٰۃ سے ازالہ کیا جاتا ہے۔ مجموعی طور پر غیر متعین[1] ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ تو متفقہ طور پر ادا کر دی جاتی ہے اگرچہ حاجت کی ٹھیک مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ اس طرح معاوضہ یا ہبہ کے بدلے حقوق ثابتہ کی مانند ہو جاتی ہے۔ تو شرعی لحاظ سے مکلف اس کے لئے اس کی مثل یا قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا ہے جبکہ ہماری بحث یہ نہیں۔ کیونکہ اس میں حاجت متعین ہوتی ہے جس کا ازالہ ضروری ہے اسی لئے اس کے لئے صرف مال زکوٰۃ کا ہی تعین نہیں کیا جاتا بلکہ جس مال سے بھی حاجت رفع ہو جائے مطلب حاصل ہو جاتا ہے گویا اس میں فی نفسہ مال مطلوب نہیں ہوتا۔ تو اگر عارض کسی چیز کے بغیر ہی ختم ہو جائے تو وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور ضروری ہے کہ زکوٰۃ وغیرہ دے کر حاجات پوری کر دی جائیں۔ اگرچہ اس کی ادائیگی محتاج کی کسی خاص وقت میں مجبوری کے لحاظ سے نہیں ہوتی۔ اسی لئے زکوٰۃ کی مقدار مقرر کر دی گئی ہے۔

حاجت روائی کے لئے مال خرچ کرنا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ جس کا حکم اس قسم کی باقی ماندہ انواع کی طرح ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اگر لاعلمی ذمہ کے مرتب ہونے میں مانع ہو سکتی ہے تو اسے تکلیف کی اصل سے بھی مانع ہونا چاہیے کیونکہ حکم کی بجا آوری کے لئے مکلف بہ چیز کا علم ہونا ضروری ہے اور اس کا علم ہی نہ ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ اگر کسی سے کہا جائے اتنی مقدار خرچ کرو جسے تم نہیں جانتے یا کہے نمازیں ادا کرو۔ جبکہ آپ یہ جانتے ہی نہیں کہ نماز کیا ہوتی ہے یا کہے کہ ایسی خیر خواہی کرو جس کو تم نہ جانتے ہو نہ اس کی تمیز کر سکتے ہو اور اسی سے ملتی جلتی چیزیں سب تکلیف مالا یطاق ہیں۔ یاد رکھیے کہ مکلف بہ چیز کا علم وحی کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور جب وحی سے علم ہو گیا تو معلوم ہو گیا مجہول نہ رہا اور تکلیف تو معلوم کے ساتھ ہی درست ہوتی ہے۔ یہ معاملہ اُلٹ ہو گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جہل جو تکلیف کی اصل میں مانع ہے۔ وہ شارع کے نزدیک معین سے متعلق ہے۔ جیسے اگر وہ کہے "کوئی غلام آزاد کرو اور اس سے اس کی مراد بغیر وضاحت کے کوئی خاص غلام ہو تو یہی وہ بات ہے جو بجا آوری میں مانع بن سکتی ہے۔ مگر جو چیز شارع کے نزدیک تکلف میں تفاوت کی کی وجہ سے غیر معین ہو۔ تو ایسی چیز کے ساتھ تکلف درست ہے۔ جیسا کہ کفارہ کی مختلف صورتوں میں

---

[1] تو وہ قسم اول سے ہو جائے گا اور وہ مثال کے طور پر زکوٰۃ ہے۔ جو متعین ہے اور اس کی مقدار بھی مقرر ہے۔ جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی تو یہ ثابت ہو گئی۔ اگرچہ حاجت غیر معینہ ہے اور حاجت والے کا بھی علم نہیں اور یہاں معاملہ برعکس ہے وہاں حاجت والا تو معلوم ہے اور مقدار جو اسے درکار ہے وہ نامعلوم اور غیر ثابت ہے اور یہاں مکلف بہ چیز معلوم و محدود ہے اور اس سبب سے مکلف بننے والا نامعلوم ہے اور یہ قسم ثانی اس کے برعکس ہے۔

تخییر کا معاملہ ہے۔ کیونکہ اس میں شارع نے باقی صورتوں کو چھوڑ کر کسی ایک صورت کا مطالبہ نہیں کیا۔ یہاں بھی یہی صورت ہے۔ شارع کا مقصود تو صرف مجموعی طور پر حاجات کا سدِباب ہے تو جو حاجت متعین نہیں اس کا مطالبہ بھی نہیں۔ پھر جب حاجت کا تعین ہو جائے تو مطالبہ بھی واقع ہو جاتا ہے۔ یہاں یہی کچھ مراد ہے۔ جو مقدار وغیرہ کی تعیین کے بغیر بھی مکلف کے لئے ممکن ہوتا ہے۔

اور یہاں ایک تیسری قسم پیدا ہوتی ہے جو پہلی دونوں قسموں سے ملتی جلتی تو ہوتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی سے بھی پوری مطابقت نہیں رکھتی اور یہی محلِّ اجتہاد ہے۔ جیسے اپنے اقارب اور بیویوں پر خرچ کرنا اور اس لحاظ سے کہ اس میں دونوں قسموں سے مشابہت پائی جاتی ہے لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس قسم کو ذمہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے یا نہیں ؛ پھر جب مرتب ہو تو وہ تنگدستی سے ساقط نہ ہوگا۔ لہٰذا پہلی قسم ضروریاتِ دین سے مل جائے گی اسی لئے اسے مقدار اور تعیین کے ساتھ خاص بنا دیا گیا ہے جب کہ دوسری قسم تحسین و تزئین کے قاعدہ سے جا ملتی ہے۔ اسی لئے اسے مکلفین کی اپنی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے اور تیسری قسم ان دونوں قسموں میں سے کوئی نمایاں سبب لئے ہوتی ہے۔ لہٰذا اس قسم میں ہر واقعہ کے حسب حال تعیین میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔ واللہ اعلم

فصل

عام طور پر پہلی دونوں قسمیں عین[1] اور کفایہ کی طلب کے ساتھ منضبط ہوتی ہیں۔ پہلے (یعنی عین) کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایسی طلب ہے جو مکلفین میں سے ہر فرد پر واجب ہے اور دوسرے (یعنی کفایہ) کا ماحصل دین دار اور اہل دین کو پیش آنے والی مشکلات کے احکام کو ادا کرنا ہے اِلّا یہ کہ دوسرا کبھی[2]

---

[1] فائدہ سنت بھی کبھی کفایہ ہو جاتی ہے جس کی مثال چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہنا اور گھر والوں کی طرف سے ایک قربانی کرنا ہے۔ جیسا کہ منہاج میں ہے۔

[2] یعنی کبھی تو وہ جزئی طور پر مخیر ہوتا ہے۔ جیسا کہ مختلف صنعتیں جو معاشرہ کے قیام پر اثر انداز ہوتی ہیں اور کبھی وہ جزئی طور پر مندوب ہوتا ہے۔ جیسے عدل و احسان اور جملہ نوافل اور نکاح وغیرہ جیسا کہ مندوب بالجزء کے بیان میں گزر چکا ہے۔ لیکن اس دوسری قسم میں جب بطور کلی غور کیا جائے تو وہ عام طور واجب کفایہ ہی ہوتی ہے اور کبھی اس پر جزئی کا حکم لگایا جاتا ہے جیسے امیر کا اپنی ذات کی نسبت سے عدل جو عدل کے قیام کے لئے مطلوب ہے تو اس پر بھی جزئی کا حکم لگایا جائے (بقیہ اگلے صفحہ)

طلب عین کے گمان کی بنا پر پہلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن عام طور پر طلب فیصلہ شدہ نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ کفایہ ہو۔ جیسے کہ عدل و احسان اور اقربا کو (صدقات وغیرہ دینا)۔

پھر اگر طلب فیصلہ شدہ نہ ہو تو وہ مندوب ہے اور فروض کفایہ افراد کے لئے مستحب ہیں۔ اس بات پر خوب غور فرمالیجئے۔ رہی تیسری قسم تو وہ بھی دونوں اطراف سے مشابہت لئے ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کی تفاصیل میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس قدر کہ قضاء نے اس کا ذکر کر دیا ہے (واللہ اعلم)

دسواں مسئلہ

حلال اور حرام کے درمیان عفو کا درجہ واقع ہوتا ہے[1]۔ لہذا عفو پر مذکورہ خمسہ احکام میں سے کوئی ایک ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے اور یہ بات اجمالی لحاظ سے ہے[2] اس کی دلیل کی کئی وجوہ ہیں:۔

پہلی یہ ہے کہ[3] جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ احکام خمسہ تو مکلفین کے افعال سے ہی تعلق رکھتے ہیں جبکہ فعل کیلئے قصد بھی ہو۔ اور اگر قصد نہ ہو متعلق نہیں ہوتے اور جب تعلق نہ ہوگا تو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کونسی حالت سے متعلق کیا جائے۔ یہی عفو کا مفہوم ہے جو زیر بحث ہے۔ یعنی عفو پر کچھ مواخذہ نہیں۔

(سابقہ کا)۔ مگر مصنف کا یہ قول کہ وفروض الکفایات مندوبة علی الاعیان (فروض کفایہ افراد کے لئے مستحب ہوتے ہیں) کلی نہیں ہے۔ بلکہ وہ کبھی مستحب ہوتی ہے اور کبھی مخیر فیہ جیسا کہ اس کی فصل میں گزر چکا ہے اور جیسا کہ ہم نے اس جملہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فرض کفایہ کبھی جزئی طور پر مخیر ہوتے ہیں اور کبھی جزئی طور پر مندوب اور ان پر کل کا ہی حکم لگایا جائے گا اور کبھی کبھار بعض پر حکم لگایا جاتا ہے۔ بعد ازاں یہ بات رہ جاتی ہے کہ وہ اس بات کا متقضی ہے کہ فرض کفایہ ادا کرنے والے کو ہی مندوب کا ثواب ملے تو اگر اسے سب چھوڑ دیں گے تو سب موجب سزا ہوں گے اور فاعل کو اس کا کچھ ثواب نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ وہ جزئی طور پر مخیر ہو۔ اس مقام پر خوب غور فرما لیجئے۔

[1] کیونکہ اس مرتبہ (عفو) پر حلال کا شبہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور نہ اس کے کرنے پر گناہ ہوتا ہے اور حرام کا بھی شبہ ہوتا ہے کیونکہ ایسی چیزوں کا اگر حکم سے تعلق ہوتا تو وہ قابل ملامت و مذمت ہوتیں۔ اسی لئے مصنف نے کہا یقع بین الحلال والحرام (مرتبہ عفو حلال اور حرام کے درمیان واقع ہوتا ہے) اور اس میں واجب یا مندوب کے مطالبہ کا سرے سے کوئی شبہ ہی نہیں۔

[2] کیونکہ اس پر احکام خمسہ کے علاوہ ہونے کے ہی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ مصنف نے یہ نہیں کہا کہ وہ چھٹا حکم (بقیہ)

دوسری وجہ[1] نصوص سے بالخصوص عفو کا یہی درجہ پایا جاتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا :۔

ان اللہ فرض فرائض فلا تُضَیِّعُوھا [2] ونھٰی عن الاشیاء فلا تنتھکوھا، وعفا عن اشیاء رحمۃً بکم لاعن نسیان فلا تَبْحَثُوْعَنْھَا [3]	بیشک اللہ تعالیٰ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں انہیں ضائع نہ کرو اور کچھ چیزوں سے روکا ہے انہیں خراب نہ کرو اور کچھ چیزوں سے تم پر رحمت کی بناپر نہ کہ بھول کی وجہ سے تم سے درگذر کیا ہے تو ان کی کرید نہ کرو۔

اور حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھلی کوئی قوم نہیں دیکھی جنہوں نے آپؐ سے تیرہ مسائل پوچھے۔ یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی اور وہ تیرہ مسائل سب کے سب قرآن میں ہیں جیسے :۔

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ (۲/۲۲۲)	وہ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں
یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الیتامٰی (۲/۲۲۰)	وہ آپ سے یتیموں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔
یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ (۲/۲۱۷)	وہ آپ سے حرمت والے مہینوں کے متعلق پوچھتے ہیں

صحابہ کرام آپ سے صرف وہی باتیں پوچھتے ہیں جو ان کے لئے سود مند ہوتیں۔ یعنی وہ پوچھنے پر مجبور ہوتے[3] اور حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا" جو کچھ قرآن میں مذکور نہیں تو وہ وہی کچھ ہے

شرعی ہے یا وہ کوئی حکم ہی نہیں بلکہ اس نے علی الجملۃ کہا ہے۔ اور عنقریب اس مسئلہ کے آخر میں اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

[3] دوسری فصل میں جہاں مرتبہ عفو کی مختلف انواع کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں دوسری نوع کے بعض کو خاص بنانے پر یہ دلیل نامکمل ہے اور باقی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور عنقریب پہلی فصل میں یہ وضاحت آئے گی جو نوعِ ثانی کے باقی حصہ پر بھی دلیل بن سکتی ہے۔ جہاں مصنف یہ کہتا ہے کہ ومنھا الترجیح بین الدلیلین عند تعارضھا الخ (اور ان میں سے ایک صورت تعارض کے وقت دو دلیلوں کے درمیان ترجیح ہے)

صفحہ ہذا: [1] مراتب عفو کی تیسری قسم پر یہ دلیل کمزور ہے۔ جن کا ذکر فصل ثانی میں ہوگا۔

[2] اسے دارقطنی نے روایت کیا۔

[3] مصنف نے سوال پوچھنے کو مقید کیا۔ مسائل کے دوران معین ایسے مسائل کا ذکر ہوگا۔ جیسا کہ عبداللہ بن حذیفہؓ نے اپنے باپ سے متعلق پوچھا تھا۔

جس سے اللہ تعالیٰ نے درگزر فرمایا ہے اور جب بھی آپؐ سے کوئی سوال کیا جاتا جو حرام نہ ہوتی[1] تو آپ کہہ دیتے کہ وہ معافی ہے۔

نیز آپ نے پوچھا گیا کہ ذمی لوگوں کے اموال کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا العفو یعنی ان سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی[2]

اور عبید ابن عمیر کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو حلال کیا اور کچھ چیزوں کو حرام۔ تو جس چیز کو اللہ نے حلال کیا وہ حلال ہے اور جسے حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے خاموش رہا وہ عفو ہے

تیسری وجہ[3] جو مختصراً اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ[1] (۹/۴۳) اللہ آپ سے معاف فرمائے آپ نے ان (منافقین) کو اجازت کیوں دی ؟

یہ آیت اذن کے بارے میں اجتہاد کرنے کا مقام ہے جبکہ نص موجود نہ ہو۔ اور اجتہاد کے دوران غلطی سے معافی بھی شریعت سے ثابت ہے جس قدر کہ اصولیین نے اس کی وضاحت کی ہے اسی سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (۸/۶۸) اگر خدا کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا تو جو (فدیہ) تم نے لیا ہے اس کے بدلے تم پر بڑا عذاب

---

[1] یعنی اس میں حرمت کا شبہ ہو۔ آپؐ نے اس کو حرام کرنے کا ارادہ نہیں فرمایا۔ بلکہ اس سے خاموش رہے۔

[2] اگر اس کا یہ معنی ہو کہ نص کے تقاضے سے ذمیوں سے زکوٰۃ نہ لی جائیگی۔ تو یہ بات یہاں ہمارے زیر بحث نہیں اور نہ ہی اس کے ذکر کرنے کا یہ مقام ہے اگر یہ معنیٰ ہو کہ آپ چپ رہے لہٰذا ان سے زکوٰۃ نہ لی جائے تو البتہ یہ قابل ذکر وجہ ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس قاعدہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ کہ آیا کفار فروع شریعت کے مخاطب ہیں یا نہیں ؟

[3] یہ دلیل دوسری قسم کے کچھ حصے اور تیسری قسم سے مخصوص ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے (اکلّ عام۔ کیا ہر سال ؟) مصنف کا استدلال ختم ہوا اور وہ کوئی ایسی چیز نہیں لائے جو پہلی قسم پر دلالت کرے اور یہ توقف معارض دلیل کے مقتضی کے مطابق ہے اگرچہ معارضہ قوی ہے۔

(نازل) ہوتا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی باتوں میں جن کے متعلق کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوتا کثرت سوال کو ناپسند فرماتے تھے جس کی وجہ بنیادی طور پر (تکلیف شرعی سے) نجات ہے جبکہ وہ (مسئولہ بات) اسی مفہوم کی طرف راجع ہو۔ یعنی ایسی صورت میں (مسکوت عنہ باتیں) قابل عفو ہیں۔ نیز آپؐ نے فرمایا :۔

اِنَّ اَعْظَمَ المسلمینَ مِنَ المُسلمین جُرماً من سَاَلَ عن شیٔ لم یحرم علیھم فَحُرِّمَ علیھم من اجلِ مَسْاَلتِہٖ۔	مسلمانوں میں سب سے زیادہ مجرم وہ مسلمان ہے جس نے کسی ایسی چیز کے متعلق سوال کیا (جو ان پر حرام) نہ تھی۔ پھر اس کے سوال کی وجہ سے ان پر حرام کر دی گئی۔

نیز آپؐ نے فرمایا :۔

ذَرُوْنِی مَا تَرَکْتُکُمْ فَاِنَّمَا ھَلَکَ مَنْ قَبْلَکُمْ بکثرۃِ سوالھم، واختلافِھم علی انبیائھم، ما نھیتکم عنہ فانتھوا وَمَا اَمَرْتُکُمْ بِہٖ فاتوا بہ ما استطعتم۔	اگر میں تمہیں کسی چیز سے متعلق کچھ نہ کہوں تو تم بھی مجھ سے نہ پوچھو تم سے پہلے لوگ کثرت سوال اور اپنے انبیاء سے اختلاف ہی کی وجہ سے ہلاک ہوئے تو جس چیز سے میں تمہیں منع کروں اس سے باز آجاؤ اور جس چیز کا تمہیں حکم دوں اسے حسبِ استطاعت بجالاؤ۔

پھر آپؐ نے یہ آیت پڑھی :۔

وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ..... الایۃ (۳:۹۷) اور بیت اللہ کا حج لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے

اس پر ایک شخص نے پوچھا "اے اللہ کے رسول ! کیا یہ ہر سال فرض ہے"؟ اس پر آپ نے منہ پھیر لیا۔ پھر دوسری مرتبہ اس شخص نے وہی سوال کیا۔ پھر آپ نے منہ پھیر لیا۔ پھر تیسری مرتبہ بھی اس نے وہی سوال کیا۔ آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

والذی نفسی بیدہٖ لوقلتُھا لَوَجَبَتْ	اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان

ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ماترکتکم۔

ہے اگر میں ہاں کہہ دیتا تو تم پر ہر سال حج واجب ہو جاتا اور اگر واجب ہو جاتا تو تم اسے نباہ نہ سکتے اور نباہ نہ سکنے کی وجہ سے کافر ہو جاتے تو جہاں میں تمہیں چھوڑ دوں مجھے بھی تم چھوڑ دیا کرو (سوال نہ کیا کرو)

پھر آپ نے اس کا وہی مفہوم بیان فرمایا[ل] جو پہلے گزر چکا ہے اور اسی سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (۵/۱۰۱)

اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے متعلق سوال نہ کیا کرو کہ اگر وہ تمہارے لئے ظاہر کی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔

پھر فرمایا عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا (اللہ نے ان سے معاف فرمایا) یعنی ایسی چیزوں سے جن پر سکوت اختیار کیا گیا کیونکہ اندریں صورت وہ قابل معافی ہیں۔ نیز آپ نے سوال کرنے کو ناپسند کیا اور اسے معیوب سمجھا اور کثرت سوال سے منع فرمایا:۔

وقام يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب فذكر الساعة وذكر ما قبلها أموراً عظاماً ثم قال من احب ان يسئل عن شيئ فليسال عنه فوالله لا تسئلوني عن شيئ الا اخبرتكم به مادمت في مقامي هذا۔

آپ ایک دن (خطبہ کیلئے) کھڑے ہوئے اور آپ کے چہرہ پر غصہ کے آثار معلوم ہو رہے تھے آپ نے قیامت کا ذکر کیا اور اس سے پہلے بڑے امور بیان کیے پھر فرمایا۔ اگر کوئی شخص کچھ پوچھنا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ پوچھ لے خدا کی قسم جب تک میں اس مقام پر کھڑا ہوں جو تم پوچھو گے اس کا جواب دوں گا۔

ل دلیل کا مدار بقیہ آیت ہے گویا کہ رسول اللہ صلعم نے سچے لوگوں کے ظاہر ہونے سے پہلے جھوٹوں کو اذن دے دیا آیت سے جس عفو کا صدور ہوا ہے یہی وہ مقام ہے۔

ل یعنی رسول اللہ کے قول انما هلك الخ سے

حضرت انسؓ کہتے ہیں جب لوگوں نے سنا تو بہت روئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہ بات بکثرت دہراتے رہے کہ "مجھ سے سوال کرو" تو عبداللہ بن حذافہ سہمی کھڑے ہوئے اور پوچھا "میرا باپ کون ہے؟ رسول اللہؐ نے فرمایا " ابو حذافہ" پھر جب آپ بار بار مجھ سے پوچھو، مجھ سے پوچھو، کہنے لگے تو حضرت عمر بن خطاب اپنے گھٹنوں کے بل بیٹھ کر کہنے لگے

يَارَسُولَ اللّٰهِ رَضِينَا بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا۔ اے اللہ کے رسول! ہم اللہ کے پروردگار ہونے پر اسلام کے دین ہونے پر اور محمدؐ کے نبی ہونے پر راضی ہیں۔

راوی کہتا ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے یہ کلمات کہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے۔ تب یہ آیت اتری اور اس پہلے رسول اللہؐ یہ فرما چکے تھے "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے مجھ پر ابھی ابھی اس دیوار کے آگے جنت اور دوزخ دونوں پیش کی گئیں۔ جبکہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ میں نے آج جیسے خیر اور شر دیکھا۔ ایسا پہلے کبھی نہ دیکھا تھا۔

اس حدیث کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا "مجھ سے پوچھو" کہنا غصہ کی وجہ سے تھا جو سوال کرنے پر عبرت دلانے کے لئے تھا۔ یہاں تک کہ صحابہ کرامؓ نے سوال کا انجام دیکھ لیا[1]۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (۵/۱۰۱) اگر وہ چیزیں تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں

اس جملہ سے واضح ہو گیا کہ کس چیز سے معافی ہوتی ہے اور وہ وہی چیز ہے جس کے متعلق سوال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ آیت کا جس طرح یہ تقاضا ہے کہ حج اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اسی طرح یہ آیت یہ بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ حج اسی موجودہ سال کے لئے ہے۔ پھر جب آپ تکرار سوال کے باوجود خاموش رہے تو مناسب یہ تھا کہ اس آیت کے محتملات میں سے

---

[1] وہ انجام ایسی چیز کی حرمت کا حکم نازل ہونا ہے جو پہلے حرام نہ تھی۔ علاوہ ازیں وہ چیز جسے وہ ناپسند کریں اور انہیں بری لگے جیسے رسوائی اور تکالیف میں زیادتی کی طلب۔

[2] اور یہ بات آپ کے قول سے ماخوذ ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کثرتِ سوال کو ناپسند کرتے تھے یہاں تک ایسی صورت پیدا ہو۔

لے سب سے ہلکے احتمال (یعنی عمر بھر میں ایک دفعہ) پر محمول کیا جائے۔ اور اگر ہر سال حج فرض کیا جاتا تو اس سے دوسرا احتمال مراد ہوتا جس سے معاف رکھا گیا ہے۔ اسی طرح گائے والوں (بنی اسرائیل سے) کا قصہ ہے۔ جب انہوں نے سوال کر کر کے سختی کی، حالانکہ وہ اس بات پر قدرت رکھتے تھے کہ جونسی گائے چاہیں ذبح کردیں، تو ان پر بھی سختی کی گئی تاآنکہ انہیں اسے ذبح کرنا پڑا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (وہ یہ کام کرنے والے نہ تھے) ان تمام باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے ناپسندیدہ فعل وہ ہے جس کے متعلق سوال کرکے اس کا حکم پوچھا جائے اور اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ (جس چیز سے سکوت اختیار کیا گیا ہے) وہ قابلِ معافی ہے۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عفو کا مرتبہ ثابت ہے۔ اگرچہ یہ احکامِ خمسہ میں سے نہیں ہے۔

فصل

(اور یہ معنی شریعت کے مقامات سے واضح ہوتے ہیں)

ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے ایسے مقام خطا اور نسیان ہیں۔ کیونکہ ان پر مواخذہ نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ گویا ہر وہ فعل جو کسی غافل، بھولنے والے یا خطا کرنے والے سے سرزد ہو وہ قابلِ معافی ہے اور ہمارے لئے یہ بات برابر ہے کہ خواہ ایسے افعال مامور بہ ہوں یا منہی عنہ ہوں یا نہ ہوں۔ کیونکہ اگر وہ افعال مامور بہ یا منہی عنہ یا مخیر فیہ نہ ہوں گے۔ تو وہ ایسی قسم کی طرف راجع ہوں گے جن کے لئے شریعت میں کوئی حکم نہیں اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔

اور اگر عفو کو امر اور نہی سے متعلق کیا جائے تو امر اور نہی میں مواخذہ کی شرط کی وجہ سے

لے کیونکہ مطلق کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے کسی فردِ واحد میں بھی اس کا اطلاق ثابت ہو جاتا ہے۔

یا دہانی بھی کرائی جاتی ہے۔ نیز امر اور نہی کی بجاآوری کے لئے قدرت بھی ضروری ہے اور یہ باتیں خطا کرنے والے، بھولنے والے اور غافل میں محال ہیں۔ خوابیدہ شخص، مجنون، حائض اور اسی طرح کے دوسرے آدمیوں کی بھی یہی صورت ہوگی۔

عفو کی ایک صورت اجتہاد میں غلطی ہے جو پہلی قسم کی طرف راجع ہے اور قرآن میں آیا ہے

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (۹/۴۳) اللہ آپ کو معاف فرمائے آپ نے ان (منافقین) کو اجازت کیوں دی؟

نیز ارشاد ہے :-

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ (۸/۶۸) اگر خدا کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا۔

عفو کی ایک اور صورت اکراہ (کسی کو کسی کام پر مجبور کر دینا) ہے جس پر کہ سب کا اتفاق ہو یا وہ مختلف فیہ ہو۔ جب ہم اس کے جواز کی بات کرتے ہیں تو وہ عفو کی طرف راجع ہوتی ہے۔ آیا امر اور نہی اس پر باقی رہتے ہیں یا نہیں؟ تو اس سے حاصل یہ ہوگا کہ اس کے ترک پر جبکہ وہ ترک کیا جائے اور اس کے فعل میں جبکہ وہ کیا جائے کوئی نہیں۔[1]

عفو کی ایک اور صورت اپنے اختلافات کے باوجود تمام رخصتیں ہیں۔ جن نصوص میں رفع الجناح رفع الحرج اور حصولِ مغفرت کا ذکر ہو تو ایسی نصوص اسی پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ رخصت مباحہ ہے یا مطلوبہ ہے۔ اگر وہ مباحہ ہوگی تو اس کے عفو میں تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر وہ مطلوبہ ہو تو وہ مطلوب چیز کے نقیض سے عفو کو لازم کر دے گی۔ جیسے مردار کا کھانا، جب ہم اس کے وجوب کی بات کرتے ہیں تو ضروری ہے کہ وہ اس کا نقیض ہو اور وہ معافی دی گئی چیزوں کا ترک ہے۔ ورنہ ان دونوں پر عمل سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور امت اس کی مکلف نہیں۔

عفو کی ایک اور صورت دو دلیلوں میں تعارض کی صورت میں ترجیح ہے جبکہ وہ جمع نہ ہو سکیں جب آپ ایک دلیل کو ترجیح دیتے ہیں تو مرجوح دلیل عفو کے حکم کی مقتضی ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ترجیح ممکن نہیں رہتی، اس کی اصل ہی ختم ہو جاتی ہے حالانکہ وہ بالا جماع ثابت ہے اور اس لئے بھی کہ وہ دو نقیض حکموں کی طرف لے جاتا ہے جو باطل ہے اور ہمارے

---

[1] یعنی اس بارے میں دونوں اقوال پر۔

لئے یہ برابر ہے اگر ہم کہیں کہ مرجوح دلیل کا تقاضا باقی ہے اور وہ ثابت شدہ حکم میں ہے یا یہ کہیں کہ اب اس کا کچھ حکم ہی نہیں رہا۔ عفو کے لازم ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اور عفو کی ایک اور صورت ایسی دلیل کے اُلٹ عمل ہے جو اسے نہ پہنچی ہو یا ایسی دلیل کے موافق عمل ہے جو اسے پہنچی تو ہو مگر وہ فی نفسہٖ منسوخ یا غیر صحیح ہو۔ کیونکہ عمل کے لئے دلیل کا پہنچنا اور اس کا علم ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ہی اس پر حجّت قائم ہو سکتی ہے۔ اندریں صورت اس پر مواخذہ ثابت ہو جاتا ہے۔ ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے۔

عفو کی ایک اور صورت ایسے دو حکموں میں سے کسی ایک کو ترجیح[۱] دینا ہے جو آپس میں ٹکراتے ہوں اور انہیں جمع کرنا ناممکن ہو۔ اس صورت میں پچھلے حکم کی تعمیل سے بالنسبت معافی ضروری ہوگی

تاآنکہ پہلا حکم ثابت ہو جائے۔ کیونکہ ان دونوں پر عمل درآمد ممکن ہے۔ ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے۔ جس کا شریعت نے پابند نہیں بنایا

عفو کی ایک اور صورت وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق شریعت نے خاموشی اختیار کی ہے، وہی عفو ہیں۔ کیونکہ جب وہ مسکوت عنہٗ ہیں۔ خواہ ان پر (کسی حکم کا) گمان موجود ہو، تو وہی ان باتوں میں عفو کی دلیل ہے۔ اور سابقہ دلائل میں جو مثالیں گذر چکی ہیں وہ ایسی ہیں جن سے مثال پیش کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

فصل

(مرتبہ عفو کو پانے میں رکاوٹ کی وجوہ)

---

[۱] یعنی جب ایک ہی وقت میں دو چیزوں کے کرنے کا حکم دیا جائے جن کا ایک ساتھ وجود میں آنا ممکن نہ ہو۔ جیسے دو مختلف جملے بولنے کا حکم دیا جائے تو ترجیح دی جائے گی یعنی ایک چیز پر دوسری سے پہلے عمل کیا جائے گا۔ ایسی ترجیح بھی عفو ہے۔

پہلی وجہ۔ مکلفین کے افعال، اس حیثیت سے کہ وہ مکلف ہیں، یا تو یہ تمام افعال تکلیفیہ میں داخل ہوں گے اور یہی مطالبہ ہے یا پھر تخییر میں داخل ہوں گے۔ یا ان تکلیفی یا اختیاری احکام میں داخل نہ ہوں گے۔ پھر اگر یہ تمام افعال داخل ہوں تو احکام خمسہ پر کوئی چیز بھی زائد نہ ہوئی اور یہی مطلوب ہے اور اگر وہ داخل نہ ہوں گے تو لازم آتا ہے کہ بعض مکلفین تکلیفی احکام کے حکم سے خارج ہوں۔ خواہ کسی وقت یا کسی حالت میں ہوں۔ لیکن یہ چیز باطل ہے۔ کیونکہ ہم انہیں مکلّف قرار دے چکے ہیں۔ لہذا ان کا نکلنا درست نہیں تو احکامِ خمسہ پر کوئی چیز بھی زائد نہ ہوئی۔

دوسری وجہ۔ یہ زائد چیزیں یا تو حکم شرعی ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر وہ شرعی حکم نہیں تو ان کا کچھ اعتبار ہی نہیں۔ اور وہ چیز جو ان کے شرعی حکم نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی کا نام عفو ہے اور عفو تو مکلف سے اس توقع پر متوجہ ہوتا ہے کہ وہ کسی امر یا نہی کی مخالفت کرے گا۔ اور یہ بات مکلف کی ایسی حالت کو مستلزم ہے جس کا حکم پہلے گزر چکا ہے اب اس پر احکام کے ٹکراؤ کی وجہ سے کوئی دوسرا حکم وارد کرنا درست نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ عفو کے حکم کا تعلق تو صرف آخرت سے ہے دنیا سے نہیں ہے اور ہماری بحث دنیوی احکام سے متعلق ہے۔ پھر اگر یہ حکم شرعی ہو تو یا یہ تکلیفی ہوگا یا وضعی ہوگا۔ اور تکلیفی احکام کی اقسام پانچ[1] سے زیادہ نہیں اور اصولیین کے بیان کے مطابق وضعی احکام کی اقسام بھی پانچ ہی ہیں۔ اور عفو ان میں سے کسی میں سے بھی نہیں لہٰذا یہ عفو لغو (بے کار۔ زائد از ضرورت) ہوا۔

تیسری وجہ۔ اگر یہ (عفو) زائد ہے تو اگر وہ اصولیوں کے اس مسئلہ کی طرف راجع ہو۔ جیسے یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "کیا بعض واقعات کا اللہ کے حکم سے خالی ہونا درست ہے یا نہیں" تو یہ مسئلہ بذات خود مختلف فیہ ہے۔ اس کی نفی سے اس کے اثبات کو دلیل سے ہی بہتر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں دلائل متعارض ہیں۔ لہٰذا اس کا اثبات، معارضات اور دعویٰ سے بچی ہوئی کسی دلیل سے ہی درست ثابت ہو سکتا ہے۔ نیز اگر اسے اجتہادی مسئلہ قرار دیا جائے تو اصول کی کتابوں میں مذکورہ دلائل کی رو سے اس کی نفی ظاہر ہے اور اگر اس

---

[1] یہی بات محلِ نزاع ہے۔ یہ بات درست نہیں کہ اس مرتبہ (عفو) کے لغو ہونے پر کوئی دلیل موجود ہو۔

مسئلہ کی طرف راجع نہ ہو تو یہ ناقابلِ فہم ہے۔ اور مرتبہ عفو پر جو دلائل گزر چکے، اس بارے میں کوئی دلیل نہیں۔ پس نقلی دلائل ان دونوں میں جمع کے امکان کی وجہ سے عفو کو احکام خمسہ سے سے خارج ہونے کا کوئی تقاضا نہیں کرتے اور اس لئے بھی کہ عفو اخروی معاملہ ہے۔ نیز اگر عفو کا ثابت ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ دورِ نبوی علیہ السلام کے لئے ہوگا دوسرے ادوار کے لئے نہیں اور ان ظاہر باتوں میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں اور جو کچھ اس کی انواع کا ذکر ہوا تو وہ بھی ان پانچوں احکام میں داخل ہوگا۔ کیونکہ ان میں عفو کا حکم خطا، بھول، مجبوری اور تنگی کی صورتوں میں حکم اُٹھ جانے کی طرف راجع ہوگا۔ اور یہ صورت یا تو جواز بمعنی اباحت کا تقاضا کرتی ہے اور یا اس حکم کے اُٹھ جانے کا تقاضا کرتی ہے۔ جو مذمت اور سزا کا سبب بننے کی مخالفت کی بنا پر ترتیب پاتا ہے اور یہ چیز امر اور نہی کے اثبات کا بھی تقاضا کرتی ہے اور نقص پیدا کرنے والے کے لئے ان دونوں کے آثار کو دور کرنے کا بھی۔ لہٰذا حکم اُٹھ کر مرتبہ عفو تک چلا جاتا ہے اور یہ حکم بھی کہ عفو پانچوں احکام سے زائد امر ہے اور دوسری بحثیں بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

فصل

اگر ہم عفو کے قائل ہو جائیں تو ان میں غور کرنا بھی سوچ بچار کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ نصوص کے محل پر اکتفا کرنا ظاہرداری ہے اور علی الاطلاق معافی دیئے جانا ایک ایسا نقصان ہے جس کی تلافی نہیں ہو سکتی اور بعض محالات میں اباحت کو قائم رکھنا اور بعض جگہ اس کو چھوڑ دینا ایسی سینہ زوری ہے جسے تسلیم کرنے سے عقل اور نقل دونوں انکار کرتے ہیں۔

تو ضروری ہے کہ اس مسئلہ کی طرف کئی پہلوؤں سے قصد کیا جائے۔ تا آنکہ وہ اللہ کی توفیق سے واضح ہو جائے۔ اس مسئلہ میں قول تین قسموں میں منحصر ہے۔

پہلی قسم۔ معارض دلیل کے مقتضیٰ کے ساتھ توقف کی طرف قصد کرنا۔ درآنحالیکہ[1] معارضہ قوی ہو۔

---

[1] واؤ حالیہ ہے اور اَن زائد ہے۔

دوسری قسم - اس کے مقتضاء سے بالارادہ یا بلا ارادہ خروج ہے۔ لیکن یہ تاویل کے ساتھ ہونا چاہیے۔

تیسری قسم - وہ عمل ہے جس کے حکم میں ابتدا ہی سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

پہلی قسم میں عزیمت والا عمل داخل ہے خواہ ظاہری طور پر اس کا رُخ رخصت کے حکم کی طرف ہو۔ کیونکہ عزیمت جب ظاہری عموم یا اطلاق پر قصد کرتی ہے تو اس کے ساتھ توقف کرنے والا اسی جیسی کسی قابل اعتماد دلیل پر توقف کرتا ہے۔ اسی طرح رخصت پر عمل کا معاملہ ہے اور اگر وہ عزیمت کے حکم کی طرف توجہ کرے، کیونکہ رخصت تو تنگی کو دور کرنے کے قاعدہ پر پھیلی ہوئی ہے، جیسا کہ عزیمت تکلیف کی اصل کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں اصل کلی ہیں۔ لہٰذا رخصت کے حکم کی طرف رجوع کرنا ایسا توقف ہے جس کا مثیل واجب العمل ہے۔ لیکن جب تنگی دور کرنے کی اصل تکلیف کی اصل پر مکمل طور پر وارد ہو تو عزیمت کی اصل کا پہلو غالب آجاتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ اِلّا یہ کہ وہ رجوع کی اصل کو توڑ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس مکمل ورود سے تکلیف کی اصل قائم ہوتی ہے اور امام مالک کے مذہب میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے[1] اس میں یہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں چار بُرد (بارہ میل کی مسافت = برد) سے کم سفر کرے اور اسے گمان ہو کہ اس کے لئے روزہ چھوڑنا مباح ہے، پھر اس نے روزہ چھوڑ دیا تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ یہی صورت اس شخص کی بھی ہوگی جو تاویل کے ساتھ روزہ چھوڑ دے۔ اگرچہ یہ اصل[2] غیر علمی ہے بلکہ ہر تاویل کنندہ ایسا ہی کرتا ہے۔ جیسے کسی نشہ آور چیز کے متعلق پینے والا یہ گمان کرے کہ وہ نشہ دینے والی نہیں یا کسی مسلمان کا قاتل یہ گمان کرے کہ وہ کافر تھا یا حرام مال کھانے والا گمان کر رہا ہو کہ وہ اس کے لئے حلال ہے یا ناپاک سے طہارت کرنے والا یہ سمجھتا ہو کہ وہ پانی پاک ہے اور ایسی ہی دوسری بھی مثالیں ہیں اور اجتہاد میں غلطی کرنے والے مجتہد کی بھی یہی صورت ہے اور ابو داؤد نے حضرت عبداللہ ابن

---

[1] یعنی معارض دلیل کے ساتھ توقف اسے قوی بنا دیتا ہے اگرچہ یہ دلیل فی نفسہ غیر علمی ہو۔ کیونکہ شرع میں محض ظن پر کسی چیز کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

[2] یعنی وہ دلیل جس کی بنا پر اس نے روزہ چھوڑا یا بغیر دلیل کے تاویل یا مستند علمی دلیل یعنی جس میں یہ لازم نہ ہو

بن مسعود رضی اللہ عنہ سے تخریج کی ہے کہ وہ جمعہ کے دن (مسجد میں) آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اِجلسوا (بیٹھ جاو) کہتے سنا تو آپ مسجد کے دروازے میں ہی بیٹھ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو فرمایا "اے عبداللہ ابن مسعودؓ آگے آجاؤ" اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ نے مجرد حکم سے احکام کی بجاآوری میں جلدی کرنے کی بنا پر (اسی مقام پر) رُک جانا ہی سمجھا۔ اگرچہ اس کا مطلب کچھ اور تھا۔

اور جب حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے آپ کو یہی لفظ اجلسوا کہتے سنا جبکہ وہ راہ میں تھے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف آرہے تھے تو راستہ میں ہی بیٹھ گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گذرے تو فرمایا "یہ کیا بات ہے؟" عبداللہ بن رواحہؓ کہنے لگے میں نے آپ کو اجلسوا کہتے سنا تو میں (یہیں) بیٹھ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ تمہارا اطاعت (کا جذبہ) بڑھائے"۔

اس قصہ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیٹھنے کا حکم دینے سے ایسا ارادہ نہیں تھا۔ لیکن صحابہ نے جب سنا تو فوری طور پر بجاآوری کے لئے ایسا کیا اسی لئے تو رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن رواحہ سے پوچھا تھا جب انہیں ایسی جگہ بیٹھے دیکھا جو بیٹھنے کی جگہ نہ تھی۔

اور ایک دفعہ آپ نے فرمایا:۔

لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظۃ۔ — تم میں سے ہر کوئی عصر کی نماز بنو قریظہ کے ہاں پہنچ کر ادا کرے۔

تو راستہ ہی میں عصر کا وقت آگیا۔ اب کچھ صحابہ تو کہنے لگے کہ ہم بنو قریظہ کے ہاں پہنچ کر ہی نماز عصر ادا کریں گے اور بعض یہ کہنے لگے کہ اس سے آپ کا مطلب یہ نہ تھا (بلکہ صرف جلد از جلد بنو قریظہ کے ہاں پہنچ جانا مقصود تھا) جب یہ معاملہ رسول اللہ ﷺ کے ذکر کیا گیا تو آپ نے دونوں گروہوں میں سے کسی سے بھی سختی کا معاملہ نہ کیا۔

اس صورت حال میں اجتہادی مسائل میں قاضیوں کے تمام فیصلے بھی اسی ضمن میں شامل ہو جاتے ہیں۔ جن کی بعد میں غلطی واضح ہو جائے۔ جب تک کہ وہ کسی نص یا اجماع یا فیصلہ شدہ امر میں خطا نہ کریں اور دو دلیلوں میں ترجیح کا بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔ کیونکہ وہ

ان دونوں میں سے ایک سے توقف اور دوسرے سے عدم توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جب تک راجح دلیل سے بے توجہی کرتا ہے تو یہ اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ مرجوح کے ساتھ توقف کرتا ہے اور وہ بظاہر اسی جیسی دلیل پر اعتماد کرتا ہے۔ کسی منسوخ یا غیر صحیح دلیل کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ظاہر دلیل کے ساتھ توقف اور ہر لحاظ سے اسی جیسی دلیل پر اعتماد کرتا ہے۔ سو یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں جو عفو مذکورہ کے معنی میں داخل ہیں۔ یہ یاد رہے کہ ہم نے معارض دلیل کے مقتضی کے ساتھ توقف کی بات کی ہے جس میں معارضہ شرط ہے کیونکہ اگر معارضہ نہ ہوگا تو وہ عفو میں داخل نہ ہوگی کیونکہ امر یا نہی یا تخییر میں اس کے موافق عمل کیا جائے تو اس میں عتاب کا شک نہیں ہوتا اور نہ حکم ظاہر کے لحاظ سے اسے مواخذہ لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس میں عفو کا مقام نہیں۔ اور کہا یہ گیا ہے کہ اگر معارضہ قوی ہو، کیونکہ اگر معارضہ قوی نہ ہوگا تو وہ اس قسم سے نہ ہوگا بلکہ اس[1] نوع سے ہوگا جو ان باتوں میں اس کے ساتھ ملتی ہے کیونکہ وہ کمزور[2] دلیل کا ترک ہے .... اور اگر اعمال بھی دلیل کی بنا پر ہوں تو اس کے اعمال اس حیثیت سے کہ وہ دیکھنے والے کے نزدیک بہت قوی ہیں یا حقیقتاً قوی ہیں تو وہ غیر معارض دلیل کے اعمال کی طرح ہیں جن میں عفو نہیں۔

رہی دوسری قسم تو وہ دلیل کے تقاضوں سے بالارادہ یا بلا ارادہ، لیکن تاویل کے ساتھ نکلنا ہے اس کی مثال جیسے کوئی شخص اباحت کے اعتقاد پر کوئی کام کرتا ہے کیونکہ اسے اس کی حرمت یا کراہیت کی دلیل نہیں پہنچی یا اباحت کے اعتقاد پر کوئی کام ترک کرتا ہے کیونکہ

---

[1] شاید اصل اسی طرح ہے بلکہ وہ اس نوع سے نہیں ہیں الخ یعنی جب معارض ضعیف ہو تو یہ بھی نوع ثانی سے ہوگا کیونکہ نوع ثانی دلیل کے لئے ترک اور تاویل کے ساتھ قصداً یا بلاقصد دلیل کے مقتضی سے نکل جانا ہے اور ہمارا مقصود یہ ہے کہ ایسے اعمال جن کے لئے ضعیف دلیل معارض ہو تو وہ نوع اول سے نہیں ہوتی اگرچہ اس کے معارض میں قوت پائی جاتی ہو۔ اور وہ نوع ثانی سے بھی نہ ہوگا جس میں یہ بات پائی جائے کہ یہ دلیل کا ترک اور بالارادہ یا بلا ارادہ لیکن تاویل کے ساتھ اس سے نکلنا ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ جب ضعیف دلیل سے معارض اعمال غیر معارض دلیل کے اعمال کے ساتھ یوں ہو جاتے ہیں کہ ان میں مواخذہ کا شک و شبہ نہ رہے تو وہ عفو کے مقام پر آجاتے ہیں۔

[2] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کچھ عبارت رہ گئی ہے اور اصل لفظ وھذا ہے۔

اسے اس کے واجب یا مندوب ہونے کی دلیل نہیں پہنچی۔ جیسے کوئی نومسلم جسے یہ علم نہ ہو کہ شراب حرام ہے، شراب پی لے۔ یا وہ یہ نہ جانتا ہو کہ جنابت کا غسل واجب ہے تو وہ نہ نہلائے۔ جیسے قرنِ اول میں اس مسئلہ پر اتفاق ہوا کہ میاں بیوی کی شرمگاہیں مل جانے سے غسل جنابت واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ انصار اسے نہیں جانتے تھے اور مجتہدین کے لئے ایسی بہت سی مثالیں واضح ہو چکی ہیں۔

اور امام مالک سے مروی ہے کہ وہ وضو میں پاؤں کی انگلیوں کے درمیان خلال کے قائل نہیں تھے پھر جب گہری فکر کی تو آپ کو رسول اللہ کا عمل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل (نبی صلی اللہ علیہ وسلم خلال فرمایا کرتے تھے) مل گیا۔ تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ یا جیسے امام ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ کے ساتھ مُد اور صاع کے مسئلہ میں اتفاق کیا حتیٰ کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ اور اسی نوع کا وہ عمل ہے جو خطا اور نسیان کی وجہ سے مخالفت پر ہو[1] اور حدیث میں مروی ہے کہ:۔

رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ میری امت کو خطا اور نسیان معاف رکھا گیا ہے اور اس عمل سے بھی جس پر وہ مجبور کر دیئے جائیں

اگر یہ حدیث صحیح ہو تو فبہا ورنہ اس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے اور خطا اور نسیان میں (معافی کے لئے) دستور یہ ہے کہ وہ بلا ارادہ ہوتا ہے اور اگر قصد پایا جائے۔ تو وہ مجبوری سے ہو گا۔ جس کا حدیث میں ذکر ہے۔ اور اس قسم کی عفو شخصیات کی لغزشوں سے درگزر کرنے سے خوب واضح ہوتی ہے۔ کیونکہ شخصیات کی لغزشوں کو معاف کرنا شرع سے ثابت ہے[52] اور یہ بھی ان سے غیروں کا سا معاملہ نہ لیا جائے حدیث میں آیا ہے

اَقیلوا ذوی الھیٰاٰتِ عثراتھم۔ شخصیات سے ان کی لغزشوں کو معاف کردو۔

اور دوسری حدیث میں ہے:۔

---

[1] یعنی خطا کی بنا پر دلیل کے مقتضیٰ سے نکل جاتا ہے وہ یوں کہ اس کی توجیہہ کے لئے دلیل کی سمجھ نہیں آتی یا دلیل بھول جاتی ہے۔

تجافوا عن عقوبۃ ذوی المروءۃ والصلاح لہ — مروت رکھنے والی اور صلاح والی چیزوں کو سزا دینے سے الگ رہو۔

اور اس کے مطابق عمل محمد بن ابوبکر بن عمرو بن حزم سے مروی ہے کہ انہوں نے آل عمر بن الخطاب کے آدمی کے متعلق فیصلہ دیا جس نے ایک آدمی کا سر پھوڑ دیا تھا اور اسے مارا تھا تو آپ نے اسے چھوڑ دیا اور کہا کہ تو شکل وصورت رکھنے والوں سے ہے۔

اور ایک دوسری روایت عبدالعزیز بن عبداللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب سے ہے انہوں نے کہا کہ میرے استاد علی کو میرے آزاد کردہ غلام نے زخمی کیا۔ جسے سلام البربری الی۔۔۔۔ ابن حزم کہا جاتا تھا۔ وہ میرے پاس آکر کہنے لگا کیا تم نے اسے زخمی کیا ہے میں نے کہا۔ ہاں۔ اس نے کہا: میں نے اپنی خالہ عمرہ کو یہ کہتے سنا ہے، حضرت عائشہ نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "شخصیات کی لغزشوں سے درگزر کیا کرو" تو اس نے اسے چھوڑ دیا اور کوئی سزا نہ دی۔

اللہ رب العزت سبحانہ کی بھی ایسی ہی شان ہے اس نے فرمایا:۔

وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى — اور جن لوگوں نے نیکیاں کیں انہیں نیک بدلہ
الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ — دے گا وہ لوگ جو صغیرہ گناہوں کے علاوہ

لہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اصل حدیث اور جو کچھ اس کے بعد ہے یہ عفو ہے ہی نہیں جس پر بحث ہو رہی ہے اور وہ تو شرعاً لاحوج فیہ یعنی اس پر گناہ نہیں اور اس میں مغفرت ہے الخ۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اپنے غلام کے لئے یا اس شخص کے لئے جسے اس نے زخمی کیا تھا قصاص نہیں لیا تو یہ بات مرتبہ عفو میں، جس کی کہ مسئلہ کی ابتدا سے بحث چل رہی ہے خارج از بحث ہے اور بعدہ مشکوٰۃ المصابیح میں حضرت عائشہ رضؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اقیلوا ذوی الھیآت عثراتھم الا الحدود (حدود کے علاوہ باقی حادثوں میں شخصیات سے درگزر کر دیا کرو)۔ اور عزیزی نے جامع الصغیر کی شرح میں کہا۔ یہ ایسی لغزشیں ہیں جن پر کوئی حد نہیں پھر کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور صاحب الجامع نے کہا، اسے احمد نے اپنی مسند میں نکالا اور بخاری نے الادب میں نیز ابوداؤد نے نکالا اور حدیث سے غرض سمجھنے اور استشہاد کے وجود کے بعد ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں جبکہ حدیث صحت کے آخری درجہ میں ہو پس یہاں کاتب کے لئے کلام محض اس لئے ہے کہ وہ ابن حزم کے فیصلے کی طرف توجہ کرے اور وہ تحریر نہیں

اِلَّا اللَّمَمَ (۵۳/۳۲) بڑے گناہوں اور بے حیائی کی باتوں سے اجتناب کرتے ہیں۔

لیکن یہ تو اخروی احکام ہیں[1] اور ہماری بحث دنیوی احکام سے ہے اور اسی مفہوم سے نزدیک شبہات کی بنا پر حدود کو ہٹانا ہے۔ اقامت حد کے سلسلہ میں یہاں جو دلیل قائم ہوتی ہے وہ ظن کے لئے مفید ہے۔ معہذا اگر اسے کوئی شبہ لاحق ہو جائے، خواہ وہ شبہ کمزور ہی کیوں نہ ہو اسی کا حکم غالب ہوتا ہے اور قصوروار شخص عفو کے حکم میں[2] داخل ہو جاتا ہے۔ یہی وہ میدان ہے جس میں تاویل[3] کے ساتھ دلیل کی مخالفت کی جاتی ہے اور وہ بھی اسی نوع سے ہوتی ہے۔ اور دلیل کی معرفت ہونے کے باوجود تاویل کے ساتھ اس کی مخالفت کی مثال وہ واقعہ ہے جو درج ذیل آیت کی تفسیر میں احادیث میں مذکور ہے:۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (۵/۹۳) الاٰیۃ ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے۔

قدامہ بن مظعون حسین کہتے ہیں کہ انہوں نے عمر بن الخطاب سے کہا کہ "اگر میں شراب پیؤں

---

[1] اور عفو بالمعنی وہ ہے۔ جیسے ہم نے ثابت کیا ہے کہ وہ امر اخروی ہے۔ لہٰذ سابقہ مثالوں کی طرف رجوع فرمایئے حتی کہ حصول مغفرت کے لئے جو کچھ ابھی گزر چکا ہے اس سے عبرت حاصل کی جائے اور وہ پہلے قصد کے ساتھ حکم اخروی ہے اگرچہ اس کی سزا حد نہیں ہوتی جیسا کہ شراب پینے کی مثال میں۔ مگر یہاں جو امور ہیں ان میں کوئی چیز دنیوی نہیں جیسے مثال کے طور پر اجتہاد میں غلطی کرنا۔ کیونکہ اس کی معافی صرف اخروی معاملہ ہے۔

[2] اور کیا یہ شبہ گناہ کو بھی ساقط کر دیتا ہے؟ بظاہر تو یہی بات ہے کہ وہ شہادت کی اکثر صورتوں میں گرا دیتا ہے پھر جب حد ساقط کرنے کے لئے شبہ مضبوط ہو جائے تو یہ مرتبہ عفو میں نہ ہوگا جو ہمارا موضوع ہے۔

[3] کیونکہ وہ دوسری نوع کی دوسری قسم ہے اِلَّا یہ کہ اس پر یہ کہا جائے کہ اسے تاویل کے ساتھ دلیل کے مقتضی سے خارج کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جب کہ صریح دلیل کے ساتھ وقوف بھی ہو۔ اِدْرَءُوا الحدود بالشبہات (شبہات کے ساتھ حدود کو ہٹاؤ) تو وہ حدود کے بارے میں عام دلیل سے نہیں نکلتی جو اس دلیل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس کے خاص ہونے کے بعد یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس سے نکل گئی بلکہ وہ تو اس خاص کردہ دلیل کے اعمال ہیں جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ اس مقام پر عام دلیل کام نہیں دیتی۔ تو ہم ادرءوا الحدود بالشبہات کو نوعِ ثانی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس میں تاویل کے ساتھ بالارادہ یا بلاارادہ دلیل کا ترک نہیں ہے۔

تو آپ کو مجھے کوڑے مارنے کا کوئی حق نہیں" حضرت عمر کہنے لگے "کیسے؟" انہوں نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ :-

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (۵/۹۳) — ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے۔

تو حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے قدامہ تو نے غلط تاویل کی ہے۔ جب تو پرہیزگار بنے گا تو اس چیز سے خود بخود بچے گا جو اللہ نے حرام کی ہے۔

اور قاضی اسمٰعیل نے کہا — جو شراب پینے کی اس حالت کو حالت کفر سے تعبیر کرتے تھے۔ اس لئے کہ وہ ان لوگوں سے تھے۔ جو متقی ہوئے اور ایمان لائے اور نیک اعمال کئے اس شخص نے الٹی تاویل کر کے خطا کی جس نے اسے جائز سمجھا[1] جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اور قدامہ کی حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ شراب پینا حدی جرم ہے۔

اور اس کے مذہب میں مستحاضہ کے بارے میں ہے کہ اگر لاعلمی کے زمانہ میں نماز ادا کرنا چھوڑ دے گی تو اس پر چھوڑی ہوئی نمازوں کی قضا نہیں ہے۔ اس نے کہا مختصر میں ہے حالانکہ وہ مختصر میں نہیں ہے کہ اگر استحاضہ اور نفاس والی عورتوں کا خون لمبا ہو جائے تو نفاس والی عورت تین ماہ اور استحاضہ والی پورا مہینہ نماز نہ پڑھے تو وہ گزری ہوئی نمازوں کی قضا نہ دیں۔ جب ہم نماز چھوڑنے کے بارے میں ان دونوں قسم کی عورتوں کے دائمی خون سے متعلق تاویل کرتے ہیں — اور مستحاضہ عورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب عورت اپنے حیض کے ایام کے بعد تھوڑی سی نمازیں چھوڑے تو انہیں دہرائے۔

اور اگر زیادہ ہوں تو اس کی قضا اس عورت پر واجب نہیں۔ اور ابوزید نے امام مالک سے سنا کہ اگر وہ عورت احتیاط کرنے کے باوجود لاعلمی کی بنا پر نماز ترک کرے تو وہ ان دنوں کی قضا نہ دے گی اور ابن القاسمؒ نے اس کے لئے قضا کو مستحب قرار دیا ہے۔ تو یہ سب کچھ لاعلمی اور تاویل کے ساتھ دلیل کی مخالفت ہے۔ لہٰذا علماء نے اسے عفو کے کھاتے میں ڈالا ہے۔ اسی طرح کا ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔

---

[1] مصنف پچھلی کلام دہرا رہا ہے۔

کہ اگر مسافر فجر سے پہلے[۱] سفر شروع کرے اور اسے گمان ہو کہ سورج غروب ہونے تک سفر میں رہے گا تو اس پر روزہ نہیں ۔ یا اگر کوئی عورت طلوعِ فجر سے پہلے پاک تھی مگر اسے گمان تھا کہ اس کا روزہ درست نہ رہے گا (لہٰذا اس نے روزہ چھوڑ دیا) حتیٰ کہ وہ دن ڈوبنے تک پاک ہی رہی تو اب اس پر کفارہ نہ ہوگا اگرچہ یہ دلیل کے خلاف ہے کیونکہ وہ روزہ متاول (جس کی تاویل کی گئی ہو) ہے اور کفارہ کا ساقط ہونا ہی[۲] عفو کا مفہوم ہے۔

رہی تیسری قسم تو وہ ایسا عمل ہے جس کے حکم میں سکوت اختیار کیا گیا ہو اور یہ قابلِ غور ہے۔ اگر بعض واقعے اللہ کے حکم سے خالی ہیں تو ان میں سے بعض میں اختلاف کیا گیا ہے پھر اگر حکم سے خالی ہونے والی بات صحیح بھی ہو تو وہ غور طلب ہے جو کہ اس حدیث مقتضی ہے وما سکت عنہ فھو عفو۔ اور جس سے خاموشی اختیار کی گئی تو وہ قابلِ معافی ہے۔

اور اس سے ملتے جلتے واقعات پہلے گزر چکے ہیں۔ البتہ دوسرے قول کی رو سے حدیث میں اشکال پیدا ہو جاتا ہے جہاں خاموشی اختیار نہ کی گئی ہو بلکہ وہ یا تو منصوص ہو یا منصوص پر قیاس کیا گیا ہو اور قیاس بھی تو ادلہ شرعیہ میں سے ہے۔ لہٰذا کوئی واقعہ ایسا نہیں مگر اس کا شریعت میں حکم کا محل موجود ہے۔ اندریں صورت مسکوت عنہ کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اس قول کی بنا پر سکوت کا، اس کے مظنہ کے باوجود نہ نکالنے کی طرف پھیرنا ممکن ہو جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس تشریح کے مطابق سکوت کو ترک استفصال (تفصیل طلب کرنے کا سوال چھوڑ دینا) کی طرف پھیر لیا جائے۔ اگرچہ اس میں ظن کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اور واقعات

---

[۱] غور کیجئے تاکہ آپ کو ان مثالوں اور گزشتہ مثالوں کا فرق معلوم ہو جائے۔ جن میں ہے کہ اگر کوئی چار برد (برد = ۱۲ میل) سے کم سفر کرے جو پہلی دلیل پر توقف کرنے والا تھا جسے معارض دلیل کے تقاضے تقویت دے رہے تھے اور اس مثال میں جو تاویل کے ذریعہ دلیل سے خارج ہے، فرق واضح نہیں۔

[۲] اور ہم کیوں نہ کہیں کہ گناہ بھی ساقط ہو جائے گا اور ابھی ابھی گزرے ہوئے بیان کی رو سے واضح ہوا کہ یہ بحث دنیوی احکام سے متعلق ہے اور آپ جانتے ہیں کہ یہ مسئلہ کی اصل کو پیچھے نہیں ہٹاتے اور اس کی بہت مثالیں ہیں۔ بلکہ مصنف کے کلام سے اس کی صراحت گزر چکی ہے۔ اور وہ ہے ورفع الحرج والمغفرۃ (یعنی تنگی کو دور کرنا بھی اور مغفرت بھی)

میں عادتاً ایسا ظن موجود رہتا ہے۔ اور اعمال سے سکوت کی طرف یہ قیاس ابراہیم علیہ السلام سے پہلے کی شریعت سے لیا گیا ہے پہلے کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:۔

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ (۵/۵) اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے

آیت کے ظاہری الفاظ سے اہل کتاب کی عیدوں اور ان کی عبادت گاہوں کے ذبیحے کی حلت میں عموم پایا جاتا ہے اور جب اس کے مفہوم پر غور کریں تو اشکال واقع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عیدوں کے ذبیح میں ایسی زیادتی ہے جو اسلام کے احکام کی نفی کر دیتی ہے تو یہی مقام غور وفکر ہے لیکن جب مکحول سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے کہا جو کچھ لوگ کہتے ہیں اللہ کو سب معلوم تھا پھر بھی اس نے اہل کتاب کے ذبیحوں کو حلال کیا۔ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا تھا (واللہ اعلم) کہ یہ آیت اپنے عموم کو خاص نہ کرے اگرچہ اس کی نفی کرنے والی کوئی خاص چیز پائی جائے۔ اللہ تعالیٰ اس آیت کے اقتضاء کو بھی اور الفاظ کے عموم کے تحت داخل ہونے کو بھی جانتا تھا۔ اس کے باوجود اللہ نے اسے حلال کیا جس کا معارضہ کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔ اور اگر منافات (ایک دوسرے کی نفی کرنا) کی وجہ سے کچھ قابل اعتراض بات ہو بھی تو وہ عفو کے حکم میں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اسی طرف اشارہ کرتا ہے:۔

وعفا عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها۔ اور اللہ نے کئی چیزوں سے تمہیں کو معاف رکھا اور یہ بھول کی وجہ سے نہیں بلکہ تم پر رحمت کی وجہ سے ہے لہٰذا تم ان میں کرید نہ کرو۔

اور حج والی حدیث بھی ایسی ہی ہے جب ایک شخص نے کہا:۔

اَحَجُّنَا هٰذَا لِعَامِنَا اَوْ لِلْاَبَدِ؟ کیا ہمارا یہ حج صرف اسی سال کے لئے ہوگا یا ہمیشہ کے لئے؟

کیونکہ لفظی اعتبار سے یہ ہمیشہ کے لئے بنتا تھا لہٰذا آپؐ نے اس سوال کو ناپسند فرمایا اور ایسی چیزوں سے متعلق سوال نہ کرنے کی وجہ بیان فرمائی۔ اسی طرح کی حدیث ہے:۔

اعظم المسلمين من المسلمين جرماً[1] مسلمانوں میں سب سے زیادہ مجرم وہ شخص ہے....

یہ حدیث بھی اسی مفہوم کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ لہٰذا ایسی چیز جو پہلے حرام نہ تھی پھر

---

[1] یعنی وہ مسکوت عنہ ہے یعنی مظنہ ہونے کے باوجود اس کی تفصیل طلب نہ کی جائے۔

سوال کی وجہ سے حرام ہوگئی تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عموماً کوئی ایسا پہلو سامنے آجاتا ہے جو حرمت کا مقتضی ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی اصل ایسی ہوتی ہے جو حلت کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اگرچہ فی نفسہٖ اس میں اختلاف کا خطرہ موجود ہوتا ہے یا وہ اس اصل کے حکم سے خروج کے معنی میں داخل ہوجاتی ہے۔ جیسے یہ حدیث :۔

ذَرُوْنِی لہ مَا تَرکتُکم۔ جہاں میں تمہیں چھوڑوں وہیں مجھے چھوڑ دو

یا اسی طرح کی دوسری احادیث :۔

دوسری قسم ایسی اشیاء سے متعلق ہے جو ابتدائے اسلام میں اقرار (STATUS CO) کے حکم پر تھیں۔ پھر تدریج حرام ہوئیں جیسے شراب جو دورِ جاہلیت میں لوگوں کی عادات میں رچ بس گئی تھی۔ پھر اسلام آیا تو ہجرت کے بعد بھی ایک مدت اسے اسی حال میں رہنے دیا گیا اور شرع میں کسی واضح حکم کے ساتھ اس سے تعرض نہ کیا تا آنکہ یہ آیت نازل ہوئی :۔

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ لوگ آپؐ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں۔
(۲/۲۱۹)

تو واضح ہوگیا کہ اس میں کچھ فائدے بھی ہیں اور کچھ نقصان بھی - نیز یہ کہ اس کے نقصانات اس کے فائدوں سے زیادہ ہیں۔ مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ اس (اقرار کے) حکم کو ترک کیا جائے اور یہ تقاضا شراب کی حرمت ہے۔ کیونکہ شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ جب مصلحت سے مفسدہ بڑھ رہا ہو تو حکم مفسدہ کے لئے ہوتا ہے اور مفاسد ممنوع [2] ہیں تو واضح ہوگیا کہ شراب اور جوا دونوں میں منع کی وجہ موجود تھی۔ اگرچہ منع کے لئے کوئی واضح حکم موجود نہ تھا اور اگر اس کی وجہ ظاہر ہوئی بھی تو لوگوں نے اپنی دیرینہ عادات کی بنا پر ان کو جاری رکھا اور یہ عمل عفو کے تحت آگئے یہاں تک سورۂ مائدہ کا یہ لفظ نازل ہوا فاجتنبوہ (اس سے پرہیز کرو) تو اس وقت حکم برقرار اور عفو کا خاتمہ ہوا اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔

لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْا (۵/۹۳) الآیۃ اور ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے :۔

لہ انتہا تک نہ جاؤ (کیونکہ پھر) اس تفصیل پر احکام ترتیب پائیں گے جس میں تمہاری بہتری نہ ہوگی

[2] اسی :۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حرمت اسی آیت سے شروع ہوئی کیونکہ اس میں حرمت کے اقتضاء کا ذکر ہے لیکن جب تک واضح حکم نہ آیا وہ عادت کے اقتضاء سے اس کو کھاتے رہے۔ یہی صورتِ حال عفو ہے۔

جب شراب حرام ہو گئی تو صحابہ کہنے لگے اس شخص کا کیا حال ہو گا جو مر گیا اور وہ شراب پیتا تھا تو یہ آیت اتری گویا ان کا گناہ اٹھ گیا اور یہی عفو کا معنی ہے[۱]

اسی طرح سود کا معاملہ ہے جو دور جاہلیت میں اور ابتدائے اسلام میں معمول بہا تھا ایسے ہی ان کے درمیان دھوکے کے لین دین بھی ہوتے تھے۔ جیسے مکفول، حاملہ ماداؤں یا پھل پکنے سے پہلے ان کی بیع اور اسی طرح کی دوسری چیزوں سے سکوت اختیار کیا گیا تھا اور جس چیز سے سکوت ہو وہ عفو کے مفہوم میں ہے اور اس کے بعد کا نسخ اس مفہوم کو ختم نہیں کرتا کیونکہ یہ سب چیزیں اب تک اسلام میں اقرار کے حکم پر باقی ہیں۔ جیسے مضاربت اور ہیجڑوں کے بارے میں بالنسبت میراث کا حکم وغیرہ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل جن پر علماء نے متنبہ کیا ہے۔

تیسری قسم جیسے نکاح وطلاق میں اور حج وعمرہ میں اور ان دونوں کے تمام افعال میں اقرار ہے جنہیں لوگ اسلام سے پہلے بھی سرانجام دیتے تھے اِلّا یہ کہ جو بدل دیئے گئے وہ لوگ نکاح اور زنا میں فرق کرتے تھے۔ طلاق دیتے تھے، ہر ہفتہ طواف کرتے تھے، حجر اسود کو چھوتے اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرتے تھے، تلبیہ پڑھتے، عرفات میں ٹھہرتے اور مزدلفہ آتے تھے، رمی الجماد کرتے اور حرمت والے مہینوں کی تعظیم کرتے اور انہیں حرمت والا سمجھتے تھے، جنابت کا غسل کرتے تھے، اپنے مردوں کو نہلاتے کفن دیتے اور ان پر نماز جنازہ پڑھتے، چور کا ہاتھ کاٹتے اور رہزن کو سولی پر لٹکاتے تھے اور وہ سب کچھ سرانجام دیتے تھے جو ان کے باپ ابراہیم علیہ السلام کے دین سے ان کے پاس باقی رہ گیا تھا۔ تاآنکہ اسلام آیا اور انہیں اسی دین کے حکم پر بحال رکھا حتیٰ کہ جو باتیں اسلام کے موافق تھیں انہیں محکم کیا اور جو مخالف تھیں انہیں منسوخ کیا۔ تو ان پہلے سے چلے آنے والے افعال میں جس بات کے متعلق کوئی نیا حکم آیا تو اس نئے حکم سے

---

[۱] یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ جو کچھ ہم نے عفو کا مفہوم بیان کیا ہے وہ اسی کی تائید کرتا ہے اور اس میں اصل یہ ہے کہ یہ اخروی حکم ہے اور اگر اس میں دنیوی احکام پلٹ جائیں تو وہ اس کے تابع ہوں گے۔

پہلے کے افعال عفو[1] کے حکم میں آتے ہیں۔ اسلام نے ان افعال میں سے جسے ضروری سمجھا منسوخ کیا اور جو باقی رکھنا چاہیے تھا اسے پہلی ہی صورت پر باقی رکھا اس تفصیل سے شریعت میں عفو کا مقام اور اس کا ضابطہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے اعمال کو جو رہنمائی دینے والے دلائل سے لحاظ سے اقرب الی اللہ تھے انہیں بحال رہنے دیا۔ البتہ عفو کے بارے میں یہ غور کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا وہ حکم ہے یا نہیں ؟ اور اگر حکم ہے تو وہ تکلیفی حکم کی طرف راجع ہے یا وضعی حکم کی طرف ؟ ان سب باتوں کا احتمال ہے۔ لیکن جب تک وہ ایسا نہ ہو کہ اس پر کسی عملی حکم کی بنیاد رکھی جا سکے۔ انہیں وضاحت کر کے موکد نہیں کیا۔ لہٰذا اس بحث کو چھوڑنا ہی بہتر ہے اور اللہ ہی راہِ صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

گیارھواں مسئلہ

علمائے اصول کہتے ہیں کہ کفایۃ کی طلب سب لوگوں پر متوجہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر کچھ لوگ ادا کر دیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور جو کچھ وہ کہتے ہیں طلب[2] کی کلی کی رو سے درست ہے اور جہاں تک جزئی پہلو کا تعلق ہے تو یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے

---

[1] جن پر مدت گزر چکی پھر وہ منسوخ ہوئے۔

[2] یعنی مجموعہ کے اعتبار سے کفایہ فرائض ورنہ یہ طلب تو صرف بعض اہلیت رکھنے والے مکلفین پر متوجہ ہوتی ہے اس سے یہ بات بھی متفرع ہوتی ہے کہ جب کوئی بھی اسے سرانجام نہ دے تو اس کا گناہ مکلفین ہی کے لئے نہ ہوگا بلکہ صرف اہلیت رکھنے والوں پر ہوگا۔ مصنف کی یہی مراد اور محل استدلال ہے اب اس معنی میں مصنف کے دلائل کی تطبیق آپ کے ذمہ ہے۔ اور یہ بات اصولیوں کے خلاف نہیں کہ وہ طلب کل افرادی پر متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ثابت ہے یا کل مجموعی پر جیسا کہ وہ اس کے الٹ ہے۔ کیونکہ یہاں تو مصنف کے مسائل تسلیم کرنے کے بعد ان کا خلاف بھی چل رہا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ کیا اس فرض کے اہل جو بعض افراد ہیں، یہاں وہ سب مراد ہیں یا ان میں سے بھی بعض مراد ہیں۔

جو کئی قسموں میں بٹ جاتا ہے اور اس کی لمبی چوڑی شاخیں بن جاتی ہیں لیکن مجملاً قانون یہی ہے کہ طلب صرف بعض افراد پر وارد ہوتی ہے۔ اور بعض پر نہیں ہوتی ۔ خواہ وہ کیسے ہوں۔ البتہ اس طلب کا ذمہ دار وہی ہے۔ جن میں مطلوبہ فعل کو سرانجام دینے کی اہلیت ہو۔ عامۃ الناس پر یہ ذمہ داری نہیں ہوتی۔

اس پر دلیل درج امور ہیں :۔

پہلا یہ کہ کئی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد :۔

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ (۹/۲۲) اور یہ ممکن نہیں کہ مومن سب کے سب نکل آئیں پھر ایسا کیوں نہ کیا کہ ہر ایک جماعت سے چند اشخاص نکل جاتے۔

اس آیت میں طائفہ پر تخصیص وارد ہوئی ہے۔ نہ کہ سب پر اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد :۔

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ (تا آخر) (۳/۱۲۲)[1] اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے۔

نیز فرمایا :۔

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ (تا آخر) (۴/۱۰۲) اور (اے پیغمبر!) جب آپ ان (مجاہدین کے لشکر) میں ہوں اور ان کو نماز پڑھانے لگو تو چاہیے کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو کر کھڑی رہے۔

---

[1] یہ آیات اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ طلب صرف بعض کی طرف متوجہ ہے بلکہ یہ تو مانع کے لئے دلالت کرتی ہیں اور معنی کے لحاظ سے طلب کو سب پر واجب قرار دیتی ہیں کہ تم میں سے بعض اس کے اہل ہوتے ہیں مثال کے طور پر داعیاً الی الخیر . . . الخ ... اور طلب کے سب پر متوجہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ سب کمربستہ ہو جائیں اور تیاری کریں اور آپس میں ہر مسئلہ میں تعاون کریں تاکہ ثابت ہو جائے کہ یہ مصلحت کا کام ہے اور اگر یہ مصلحت کا کام حاصل نہ ہو تو اہلیت رکھنے والے مکلفین اور دوسرے مکلفین سب ہی گنہگار ہوں گے۔ جیسے ارشاد باری ہے

واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا (۸/۲۵) اور اس فتنہ سے بچو جو صرف ظالموں کو ہی نہ پہنچے گا

اور قرآن میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ جن میں طلب بعض لوگوں پر ہے سب پر نہیں دوسرے وہ باتیں جو اس مفہوم میں شریعت کے یقینی قواعد سے ثابت ہیں جیسے امامت[1] کبریٰ یا صغریٰ کیونکہ اس کا تعین تو صرف ایسے شخص کے لئے ہو سکتا ہے جس میں مطلوبہ اوصاف پائے جاتے ہوں نہ کہ سب لوگوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے دوسرے تمام مناصب ولایت کا بھی یہی مقام ہے کہ شرعاً ایسے شخص کو باتفاق طلب[2] کیا جائے جو اس کو قائم کرنے کا اہل ہو اور وہ اس سے بے نیاز ہو اور جہاد کی بھی یہی صورت ہے کیونکہ وہ بھی فرض کفایہ ہے۔ اس کے قیام کے لئے ایسا شخص متعین[3] کیا جائے گا جس میں بہادری اور شجاعت ہو۔ شریعت کے دوسرے شعبوں کا بھی یہی حال ہے۔ جو شخص اس منصب کے اتار چڑھاؤ سے واقف نہ ہو اسے اس کا طلب کرنا درست نہیں۔ کیونکہ یہ باب بانسبت تکلیف مالایطاق کے باب سے ہے۔ نیز یہ بات مصلحت کے طلب کرنے اور مفسد کو ہٹانے کے لئے بانسبت عبث کاموں کے باب سے ہے اور یہ دونوں باتیں شرعاً باطل ہیں۔

---

[1] مصنف کی رائے کے مطابق جہاں خلافت قائم نہ ہو تو اس کا گناہ صرف اس شخص کو ہوگا جس میں خلافت کے لئے قابل اعتبار اوصاف موجود ہوں امت گنہگار نہ ہوگی۔ پھر جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہو رہیں تو کسی پر بھی گناہ نہ ہوگا اور یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے اور وہ تعین جو مصنف کہتے ہیں وہ دوسری چیز ہے وہ فرض کفایہ نہیں جو ہمارا موضوع ہے۔

[2] بلکہ جس شخص کو کہا گیا تو صرف اسی پر اعتماد کیا گیا جو اس کا اہل تھا لیکن اس سے خطاب سب کو ہے۔

[3] ہم فرض عین کی بات نہیں کرتے۔ تو یہ مسلم ہے کہ وہ سب پر متعین ہے لیکن ہم سب کی ذمہ داری ہے کہ اسے حاصل کیا جائے۔ مختصراً خلافت کا قیام مصلحت کا کام ہے اور صرف اس کے اہل پر ہی اعتماد کیا جا سکتا ہے اور کبھی طلب اس کی طرف متوجہ ہو کر طلب عین بن جاتی ہے جبکہ خلافت کا اہل نہ مل رہا ہو۔ پھر اگر مل جائے تو طلب ہمیشہ کفایہ ہی رہے گی جیسے کسی دوسرے کے لئے جو اس کا اہل نہ ہو اور اہلیت والے اور نااہل میں فرق ہو جائے کہ نااہل پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ کسی اہلیت والے کو کھڑا کرنے کے لئے کام کرے اور یہ ذمہ داری اہلیت والے پر بھی یہ ذمہ داری ہے اور یہ بھی کہ جب اس کے لئے تعین ہو جائے تو خود بھی اس پر قائم رہے۔

تیسری بات وہ ہے جو علماء کے فتاوی[1] نیز اس معنی میں شریعت میں بھی واقع ہے۔ اسی قسم سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک دفعہ آپ نے ابوذر رضؓ[2] سے فرمایا:۔

یا اباذرؓ! انی اراک ضعیفا وانی احب لک ما احب لنفسی لا تامرن علی اثنین ولا تولین مال الیتیم۔

اے ابوذر! میں تمہیں ایک کمزور آدمی دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں۔ تم دو آدمیوں پر بھی امیر نہ بننا نہ ہی یتیم کے مال کا والی بننا

اور یہ دونوں امور فرض کفایہ سے ہیں۔ بایں ہمہ آپ نے ابوذر رضؓ کو ان سے منع کر دیا۔ اگر ان دونوں امور میں یہ فرض کر لیا جائے کہ تمام لوگ اس فریضے سے غفلت کر رہے ہیں تو پھر حضرت ابوذر رضؓ یا جو شخص ان کی طرح کا ہو گا ان پر اس غفلت کا گناہ نہ ہو گا[3] اور حدیث میں ہے:۔

لا تسئل الامارۃ[4] — امارت طلب نہ کرو۔

اور یہ نہی تقاضا کرتی ہے کہ اس کا وجوب عام لوگوں کے لئے نہیں اور حضرت ابوبکر رضی اللہ نے بعض لوگوں کو امارت سے منع کیا۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کیا علماء کے فتوے ایسی دلیل میں معتبر ہیں؟ اور وہ دین میں ایک بڑی اصل ہے جس پر بنیاد رکھی جاتی ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ احکام امت کو شامل ہیں یا نہیں [2] اسے مسلم اور ابوداؤد وغیرہما سے ابوذر سے روایت کیا۔

[3] یہ اس باب میں صریح ہے جسے ہم نے ثابت کیا ہے کہ اس کے کلام پر بنیاد رکھی جاتی ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بالخصوص وہ لوگ ہوتے ہیں جن میں اس کی اہلیت ہو پھر اگر وہ بے توجہی کریں تو امت گنہگار نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ مسلمانوں میں فقط ایک ہی شخص خلافت کا اہل ہے اور وہ اس کی ذمہ داری نہ اٹھائے تو صرف وہی گنہگار ہو گا اور کیا وہ امت کے بغیر خلافت حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لیے خلافت کے حصول کی راہ ہموار کرتی ہے؟ تو جب امت ہی کھڑی نہ ہو اور نہ اس کی بیعت کرے تو یقیناً وہ گنہگار ہو گی۔

[4] پوری حدیث اس طرح ہے:۔ فانک ان اعطیتھا عن مسالۃ وکلت الیھا وان اعطیتھا عن غیر مسالۃ اعنت فیھا (اگر تجھے سوال کرنے پر امارت ملے تو اس کے سپرد کیا جائے گا اور اگر بغیر سوال کے تجھے دی جائے تو اس میں تیری مدد کی جائے گی) مشکوۃ میں ہے کہ یہ متفق علیہ حدیث ہے۔

وفات پا گئے تو حضرت ابو بکر والی بنے۔ اس وقت آپ کے پاس وہ شخص آ کر کہنے لگا "آپ نے مجھے تو امارت سے منع کیا تھا اور خود والی بن گئے؟" حضرت ابو بکرؓ اسے کہنے لگے "میں اب بھی تمہیں اس سے منع کرتا ہوں اور اپنی ولایت کے متعلق اسے عذر پیش کیا۔ اور وہ تھا کہ انہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہ آیا۔ اور روایت ہے کہ حضرت تمیم داری نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما سے قصاص لینے کے لئے اجازت طلب کی تو آپ نے اس بات سے منع کر دیا اور یہ مطالبہ بھی کفایہ تھا۔ میری مراد اس نوع کے قصول سے ہے جس کے لئے تمیم داری رضی اللہ عنہ نے مطالبہ کیا اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔

اور بہت سے فروض کفایہ کے اثبات میں علماء اسی شاہراہ پر گامزن ہوئے۔ چنانچہ امام مالک سے روایت ہے کہ ان سے طلب علم کے متعلق سوال کیا گیا کہ "کیا وہ فرض ہے؟" تو آپ نے جواب دیا "اگر تمام لوگوں پر فرض کے متعلق پوچھتے ہو تو ایسا نہیں ہے" ان کی مراد یہ تھی کہ یہ فرض عین پر زائد چیز ہے۔ نیز فرمایا۔ البتہ جو کوئی امامت کے مقام پر ہو تو طلب علم کے لئے جدوجہد اس پر واجب ہے اور علم کے لئے مشقت برداشت کرنا اس کی نیّت کے مطابق ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے تقسیم کر دی۔ ایک تو وہ ہیں جن میں امامت کے لئے قبولیت ہوتی ہے ان کے لئے علم ضروری قرار دیا اور دوسرے وہ ہیں جن میں قبولیت نہیں ہوتی، انہیں علم کی طرف متوجہ کیا۔ اس سے واضح ہو گیا کہ طلب علم تمام لوگوں پر[1] فرض نہیں ہے۔

اور سحنون نے کہا جو امامت کا اہل اور علوم میں غور و فکر کر سکتا ہو اس پر اس کا طلب کرنا فرض ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:-

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ (۳/۱۰۴)	اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے اور برے کاموں سے منع کرے

---

[1] یعنی اس کے قیام میں عملی طور پر حصہ لینا۔ اور اس میں کچھ جھگڑا بھی نہیں۔ کیونکہ فرض کفایہ کی طبع ہی ایسی ہے کہ وہ اس کی اہلیت رکھنے والوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ قائم ہوتا ہے۔

اور جو شخص معروف کو ہی نہ سمجھتا ہو وہ اس کا حکم کیسے دے سکتا ہے؟ یا جو شخص منکر کو نہیں سمجھتا تو وہ اس سے منع کیسے کرے گا؟۔

مختصراً اس مفہوم میں بات بالکل واضح ہے اور اس مسئلہ کی بقایا بحث علم الاصول کے سپرد ہے

لیکن کبھی ایسا کہنا درست ہوتا ہے کہ یہ برداشت کر لینے کی بنا پر سب[له] پر واجب ہے۔ کیونکہ مصلحت عامہ کو بحال رکھنے کے لئے خلافت کا قیام فرض ہے۔ لہٰذا سب لوگ ہی اسے مضبوط کرنے کے لئے مطلوب ہیں۔ ان میں کچھ تو بلا واسطہ اس پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور یہی لوگ اس کے اہل ہیں اور باقی جو اس کام پر قادر نہیں اس بات پر تو قادر ہیں۔ کہ اہل لوگوں کو کھڑا کر دیں۔ تو جو کوئی ولایت پر قادر ہو وہی اس کی اقامت کے لئے مطلوب ہیں۔ اور جو اس پر قدرت نہیں رکھتا، اس سے دوسرا کام مطلوب ہے اور وہ ہے قدرت رکھنے والے شخص کو اس کے قیام کے لئے کھڑا کرنا اور اس پر مجبور کرنا۔ گویا قادر شخص تو اس فرض کی اقامت کے لئے مطلوب ہوتا ہے اور غیر قادر قادر کو آگے کرنے کے لئے۔ قادر کے کھڑا ہونے کا مقصد غیر قادر کے کھڑا کرنے سے ہی پورا ہوتا ہے اور یہ بات مالا یتم الواجب الا بہ (جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو سکے وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے) کے باب سے ہے۔ اس طرح اختلاف

له یہ مصنف کے پہلے قول سمیت فلو فرض اهمال الخ اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ واجب حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا ترک سب کو گنہگار بنا دیتا ہے۔ اس لئے اس نے تجوّز کے یہی معنی بتلائے ہیں۔ یعنی وہ اپنے شرعی معنوں میں واجب نہیں۔ اس کے بعد اس کی بات پوری نہیں ہوتی لہٰذا محل لغت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ وہ حقیقتاً سب پر فرض ہے اور اس کا ترک سب کو گنہگار کر دیتا ہے کیونکہ اس واجب پر کسی قدرت رکھنے والے کو کھڑا کرنا ان سب کی ذمہ داری ہے یعنی جب وہ اسے چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے تو بات درست ہو جاتی ہے لیکن جو کہ ذکر کیا وہ اس کے خلاف ہے۔ اس طرح مصنف اس ساری بحث کو اور اس مسئلہ کو بھی دینی لحاظ سے بے ثمر بنا دیتا ہے اور یہ بحث ان مسائل میں داخل ہو جاتی ہے جو نہ ٹھوس علم سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور نہ زیبائشی یا معاون علم سے۔

کی اصل ختم ہو جاتی ہے اور بظاہر مخالفت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

فصل

ان تصریحات کی بعض تفاصیل کا بیان ضروری ہے تاکہ اس کا یہ پہلو بھی نمایاں ہو جائے اور اس کی صحت واضح ہو جائے اور سب کچھ اللہ کی توفیق سے ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس حال میں پیدا فرمایا کہ وہ اپنی دینی یا دنیوی مصلحتوں کی وجوہ کو نہیں جانتے تھے۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں غور نہیں کیا؟

وَاللّٰہُ اَخْرَجَکُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّھٰتِکُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا (۱۶/۷۸)

اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطنوں سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ نہ جانتے تھے۔

پھر ان میں علم ودیعت کر دیا جو بتدریج اور تربیت سے اور کبھی الہام سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ بچہ کو ماں کی چھاتی سے چمٹنے اور اسے چوسنے کا الہام کیا جاتا ہے اور کبھی یہ علم سیکھنے سے حاصل ہوتا ہے تو لوگوں نے ہر ایسی چیز کو سیکھنا اور سکھلانا چاہا جو ان کی مصلحتوں کو کھینچ لائے اور مفاسد کو دور ہٹائے۔ فطری طبائع اور الہامی خواہشیں جو خلقت میں ودلیعت کی گئی ہیں۔ انہیں اس طلب پر آمادہ کرتی ہیں۔ کیونکہ یہی بات تمام مصلحتوں کے قیام کے لئے اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ خواہ یہ مصلحتیں افعال سے متعلق ہوں یا اقوال سے یا علوم و اعتقادات سے اور یا شرعی و عادی آداب سے اور طلبِ علم کی مشقت کو برداشت کرنے کے دوران ہر کسی کی وہ فطرت مضبوط ہوتی ہے جس پر وہ پیدا کیا گیا ہے۔ یا جو کچھ اسے اعمال واحوال کی تفصیل کے دوران الہام کیا جاتا ہے اس سے اس پر وہ تفصیل کھلتی ہے اور وہ اس میدان میں اپنے ساتھیوں سے ابھر کر سامنے آجاتا ہے جنہیں یہ چیزیں مہیا نہ ہو سکیں۔ پھر اس پر دانش و بینش کا کوئی زمانہ ایسا نہیں آتا۔ مگر اس میں اس کے فطری جوہر پہلے سے زیادہ آشکار ہوتے ہیں چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اگر ایک شخص طلب علم کے لئے تیار ہوتا ہے تو دوسرا ریاست

کی طلب کے لئے، کوئی اور خدمت گزاری کے لئے، جو اس کا محتاج ہو، اور کوئی دوسرا کشتی اور لڑائی سیکھنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور ایسا ہی تمام امور کا حال ہے۔

اب دیکھئے کہ اگر ہر شخص میں تصرف کلی ودیعت کر دیا جاتا تو عام دستور کے مطابق ایک شخص دوسرے پر غلبہ پا لیتا لہٰذا ہر شخص اس حالت کے سیکھنے اور تربیت حاصل کرنے کا پابند بنا یا گیا ہے جو حالت اس میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس صورت میں انہی مطلوبات کی طلب اس کے دل میں اُبھرتی ہے جو اس کے اندر سے لسے اُبھارتی ہیں اور دیکھنے والوں کے لئے انہی پہلوؤں پر اس کی طرف توجہ کرنا متعین ہو جاتا ہے تو وہ اسی کے مطابق اس کا دھیان رکھتے ہیں۔ وہ اس بات کا بھی دھیان رکھتے ہیں کہ وہ سیدھی راہ پر گامزن رہ کر ان سے آگے نکل جائے اور اسے اس چیز پر قائم رکھنے میں اس کی مدد بھی کرتے ہیں اور اس پر ہمیشگی کے لئے اسے ترغیب بھی دیتے ہیں تا آنکہ ہر کوئی ان شعبوں میں سے اس شعبہ میں کھل کر سامنے آجاتا ہے جو اس پر غالب ہوتا ہے اور وہ اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر اس کے اور اس کے اہل کے درمیان رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی پھر وہ ان کے مناسب ان سے معاملہ کرتے ہیں تاکہ وہ اس کا اہل بن جائے۔ جب یہ بات ان میں فطری اوصاف اور جبلی مدرکات کی طرح ہو جاتی ہے تو اس وقت فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس تربیت کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ ایک لڑکے میں حُسنِ ادراک، تیز فہمی اور کمال حافظہ پایا جاتا ہے جو سنتا ہے اسے یاد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ ان اوصاف کے علاوہ دوسرے اوصاف میں بھی شریک ہوتا ہے۔ تو ایسے ہی قصد کی طرف اس کا میلان ہو جاتا ہے اور بحیثیت مجموعی اس کے نگران پر یہ واجب ہے کہ اس میں تعلیمی مصلحت کے قیام کے لئے جیسی توقع رکھتا ہے، اسے ملحوظ رکھے۔ پھر اس کی سکھلائی کی جستجو کرے اور تمام علوم کے آداب سکھلائے اور ضروری ہے کہ اس کی طبیعت کا بعض علوم کی طرف میلان ہو تو انہیں اخذ کیا جائے اور اسی پر اس کی مدد کی جائے۔ لیکن اس کی ترتیب وہی ہونی چاہیے جن کی علمائے ربانی نے صراحت کی ہے پھر جب وہ ان میں سے بعض علوم میں داخل ہو گا تو بالخصوص اس کی طبیعت اسی طرف مائل ہو گی اور اسے وہ دوسرے علوم سے

زیادہ پسند کرے گا۔ اس وقت اس کو اس کی پسند پر چھوڑا جائے اور اسے ہی لوگوں سے
سے مخصوص کر دیا جائے تو ان پر اس علم میں اسے آمادہ کرنا واجب ہو جائے گا حتیٰ کہ
وہ اس سے اتنا حاصل کرے گا جو اس کے لئے مقدر ہے۔ اس کے لئے بے
بے توجہی ہوگی اور یہی مراعات کو نظر انداز کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس مقام پر رک جائے
تو بھی بہتر ہے۔ اور اگر وہ اس کے علاوہ بھی کچھ حاصل کرنا چاہے یا اسی علم و فن میں
اس شخص کے ساتھ کام کرے جو اس میں پہلے کام کر رہا ہے اور اسی طرح وہ انتہا
تک پہنچ جائے۔

جیسے مثلاً اس نے عربی کے علم سے ابتدا کی۔ اور اسی علم سے پہل کرنا ہی
مناسب ہے۔ وہ اس کے معلمین کے پاس جاتا ہے تو وہ ان کی رعیت اور معلم اس
کے نگران بن جاتے ہیں۔ اب ان پر اس کی نگرانی واجب ہو جاتی ہے جو اس کے مطلوبہ
علم میں اس کے مناسب حال ہونی چاہیے اور جو ان معلمین کے لئے بھی مناسب ہو پھر جب
اس کا عزم پختہ ہو جائے تا آنکہ وہ قرآن میں مہارت حاصل کرے تو وہ ان کی رعیت بن
جائے گا اور اسی طرح معلّم اس کے نگران بن جائیں گے اور اگر وہ حدیث یا تفقہ فی الدین
یا دوسرے شرعی علوم کا طالب ہوگا۔ تو بھی یہی صورت ہوگی اور یہی ترتیب اس شخص کے
لئے بھی ہوگی جس میں آگے بڑھنے، شجاعت یا تدابیر امور کی صفات ظاہر ہوں۔ اسے بھی ایسے
ہی ان صفات کی طرف مائل کیا جائے گا اور مشترکہ آداب سکھلائے جائیں گے۔ پھر
اسے اس طرف چلا جائے گا جو اس کے لئے بہتر ہو۔ اور بہتر کا تعلق تدبیر کے کاموں
سے ہے۔

جیسے چودھری ہونا یا نقیب ہونا یا سپاہی ہونا یا ہادی یا امام ہونا اور اس کے علاوہ
جو اس کے مناسب ہوں اور اس کے لئے اس کام میں پسندیدگی اور آمادگی پائی
جاتی ہو۔ اس طرح ہر کام میں اس کی تربیت کرنا ہی قوم کا فرض کفایہ ہے۔ کیونکہ پہلے
پہل اسے مشترک راہ پر چلایا گیا تو جہاں وہ باقی ماندہ علوم سے رک گیا اور چلنے سے
عاجز ہوا تو وہ ایسے مقام پر رکا جہاں وہ ان کا محتاج تھا اور اگر اس میں چلنے کی قوت زیادہ
ہو تا آنکہ وہ فرائض کفایہ کے آخری مقاصد کو جا پہنچے یا ایسی چیزوں تک جن کا پہنچنا نادر
ہوتا ہے جیسے شریعت میں اجتہاد اور امارت تو اس طرح ہی دنیا کے احوال اور آخرت

کے اعمال مستقیم رہ سکتے ہیں

آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ کفایہ کی طلب میں ترقی فرد واحد کے درجہ پر نہیں۔ نہ وہ علی الاطلاق تمام لوگوں پر ہے اور نہ علی الاطلاق بعض لوگوں پر اور نہ ہی وہ وسائل کے بغیر مقاصد کی حیثیت سے مطلوب ہے اور نہ ہی اس کے برعکس معاملہ ہے بلکہ یہ درست نہیں کہ ایک دفعہ ہی غور وفکر کیا جائے بلکہ یہاں تک کیا جائے کہ اس قسم کی تفصیل کھل کر سامنے آجائے اور اہل اسلام میں ایسی ہی صف بندی قائم کی جائے ورنہ فرض کفایہ کے بارے میں بوجوہ بات مضبوط نہ ہوسکے گی۔ واللہ اعلم اور احکم۔

بارھواں مسئلہ

جس چیز کی اصل اباحت[1] ہو پھر کوئی شخص اس کے فعل یا ترک کے لئے محتاج یا مجبور ہو۔ الا یہ کہ مخالف عوارض اباحت کی اصل سے متصادم ہوں، خواہ یہ کشمکش واقعۃً ہو یا متوقع ہو تو کیا اس صورت میں اس مخالفت کے باوجود اس کا حکم اباحت کی اصل کی طرف لوٹے گا یا نہیں؟ یہ مقام قابلِ غور وفکر بھی ہے اور اس میں اشکال بھی ہے۔ اس مسئلہ میں قول یہ ہے کہ یہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو اس مباح کے فعل یا ترک کے لئے کوئی مجبوری ہوگی یا نہ ہوگی۔ پھر اگر کوئی مجبوری نہ ہو تو پھر اس کے ترک سے تنگی

---

[1] یعنی اس کی اصل مباح ہو جیسے کھانا، پینا، بیع وشرا اور نکاح وغیرہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس کے فعل یا ترک (پر مجبور ہو یا اس کی احتیاج ہو کہ اگر وہ اس فعل کو ترک کرے تو اسے سخت تنگی لاحق ہوگی۔ باینہمہ وہ اس کے لئے مجبور یا محتاج بھی ہو جو اسے واقعتہً یا متوقعاً کسی مفسدہ سے دوچار کر دے تو کیا اس لاحق ہونے والے مفسدہ کے پہلو کا اعتبار کیا جائے گا؟ وہ تو اباحت کے حکم کو توڑ دے گا اور ممنوع ہو جائے گا خواہ وہ ضروری ہو یا حاجی ہو یا اس کے ہنگامی ہونے کا اعتبار نہ ہو۔ تو کیا اس کے استعمال میں لاحرج باقی رہ جاتا ہے؟ مصنف نے کتاب الادلہ یا البیع والشراء کے پندرھویں مسئلہ میں ضروری کی مثال دی ہے غالباً منکر ہونے یا ملابستہ (ملاوث) کی وجہ سے ناقابل تسلیم ہے اور مصنف عنقریب یہاں مثال پیش کرے گا جس کے ترک میں لوگوں سے میل ملاپ میں تنگی پیدا ہوتی ہے۔

لاحق ہوگی یا نہ ہوگی۔ تو اس طرح یہ تین قسمیں[1] ہوئیں

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ اس مباح کے کرنے پر مجبور ہو۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ اس اصل کی طرف رجوع کرے اور اس عارض کا اعتبار نہ کرے اور اس کی درج وجوہ ہیں:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مباح واجب الفعل ہوگیا اور انہی اباحت کی اصل پر باقی نہ رہا اور جب واجب ہوگیا تو اس پر معارضہ وہی کرے گا جو یا تو دوسرے پہلو سے اس جیسا ہو یا اس سے بھی مضبوط ہو اور مسئلہ کی نوعیت ایسی نہیں تو اب واجب والا پہلو ہی قوی باقی رہ گیا لہٰذا اس کی طرف رجوع ضروری ہے اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ کوئی ہنگامی معارضہ نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اضطراری حالات شریعت میں معاف کر دیئے گئے ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اضطرار کا قائم رکھنا معتبر ہے اور جو اس پر نقصان رساں عوارض آپڑیں وہ مطلوبہ مصلحت کے لحاظ سے معاف ہیں۔ جیسے مردار کا کھانا، خون اور سؤر کا گوشت اور اس طرح کی دوسری چیزیں کھانے کے مفاسد ایک مجبور آدمی کی زندگی بچانے کی مجبوری کی بنا پر معاف کر دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح مجبوری کی حالت جان یا مال بچانے کی خاطر کلمۂ کفر یا جھوٹ بولنا بھی اسی نوع سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ لہٰذا ضروری مصلحت کی خاطر ایسے عوارضات کو غیر معتبر قرار دینا ضروری ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم عوارض کا اور ان کی عدم مغفرت کا اعتبار کریں تو اس سے اباحت سرے[2] سے ختم ہی ہو جاتی ہے اور یہ بات درست نہیں جیسا کہ عنقریب کتاب المقاصد میں ذکر آئے گا کہ کوئی تکمیل کرنے والی چیز جب تضاد کے ساتھ اپنے اصل کی طرف لوٹے تو اس کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے اور یہاں عوارض کا اعتبار تو صرف اسی باب سے متعلق ہے۔ بلاشبہ بیع و شرا اپنے اصل کے لحاظ سے حلال ہیں پھر جب کوئی شخص

---

[1] وہ تین قسمیں یہ ہیں۔ ۱۔ جس کی طرف مجبور ہو جائے ۲۔ جس کے ترک سے حرج لاحق ہو اور ۳۔ جس میں ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اور مصنف عنقریب تیرھویں مسئلہ میں تیسری قسم کا ذکر کریں گے۔

[2] اباحت یہاں اجازت کے معنوں میں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

مجبور ہو جائے اور اس راہ میں رکاوٹیں پیش آجائیں تو ان تکمیل کرنے والی چیزوں میں رکاوٹیں غائب ہو جائیں گی جیسے شرائط کا تکمیل پانا اور جب ان کا اعتبار کیا جائے تو جس چیز کی طرف مجبوری لاحق ہو، وہی باقی نہیں رہتی اور ہر تکمیل کرنے والی چیز جب تضاد کے ساتھ اصل کی طرف لوٹے تو وہ باطل ہے۔[1] تو جو کچھ ہمارے زیر بحث ہے وہ ایسا ہی ہے

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اس کی طرف مجبور تو نہ ہو لیکن اس کے ترک سے تنگی لاحق ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اباحت کی اصل کی طرف رجوع کیا جائے[2] اور ہنگامی عوارض کا اعتبار چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ ممنوع اشیا تنگی کو ختم کرنے کی بنا پر مباح ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ عنقریب حمام میں داخل ہونے کے بارے میں ابن عربی کا ذکر آئے گا یا جیسے کہ جب راستوں اور بازاروں میں منکرات زیادہ ہو جائیں تو یہ بات ضرورتیں لانے میں رکاوٹ نہیں بنتیں جبکہ ان کو دور کرنے میں شدید تنگی (کا خدشہ) مانع ہو۔[3]

---

[1] یعنی جب نکاح پر شبہات کے اکتساب اور ممنوعات کے ارتکاب میں داخل ہونا مرتب ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ باتیں نکاح کو نہیں روکتیں اس میں مخالطت (آپس میں میل ملاپ) کبھی پیش آتی ہے۔ منکرات کے سننے اور دیکھنے کی توقع بھی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ یہ سب باتیں نکاح میں رکاوٹ نہیں بن سکتیں۔

[2] اور اس پر یہ اختلاف ہو سکتا ہے وقتی طور پر ہو، حقیقی نہ ہو۔ اسی لئے مصنف نے کہا ظاہر بادی الرأی (بادی النظر میں معلوم ہو) یعنی اگر وہ اس کی بنیاد اس پر رکھتے کہ اس میں حرج ہے تو کہتے: عوارض کے غیر معتبر ہونے کی بنا پر

[3] عنقریب مصنف آنے والے مسئلہ میں تیسری قسم بیان کریں گے جس پر اس کے مسئلہ کے آغاز میں بتلائیں گے جو اس بات کی تشریح کرتی ہے کہ مباح کے راستہ میں کیا مفاسد پیش آتے ہیں۔ کبھی تو وہ محتاج الیہ اصل کے فوت ہونے سے بھی راجح ہو جاتے ہیں وہ اصل جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ترک میں تنگی اور مشقت لاحق ہو گی لیکن یہ بیان بازی غیر مناسب ہے۔ کیونکہ جب مصنف نے ایک خاص مسئلہ لیا کہ اس میں قسم ثانی کے بعض احکام کی تفاصیل بیان کرے اور اس میں تیسری قسم کے احکام اور اس تفاصیل درج کر دیں۔ بہتر تھا کہ وہ یہاں قسم ثانی سے متعلق باتیں ہی بیان کرتا اور اس کے ساتھ مسئلہ خاص کا قصہ نہ چھیڑتا کیونکہ قسم ثانی کا جس قدر ذکر اس نے دوسرے مسئلہ میں کیا ہے بارھویں مسئلہ میں اس کا ذکر اس سے زیادہ بھی ہے اور اہم بھی۔ نیز اس نے بھی کہ اصل اس قسم کو تمام کرتا ہے۔ جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔ یہاں تیسری قسم میں سب کا سب لوٹ تفصیل سے آگیا ہے جو اس نے قسم ثانی میں خاص کیا تھا۔ سو یہ کام غیر مناسب ہے۔

ارشاد باری ہے :۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) — اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور کبھی ممنوع چیز تنگی کی بنا پر جائز ہو جاتی ہے جیسے قرض کہ اس میں چاندی کی چاندی سے بیع ہے اور ہاتھوں ہاتھ بھی نہیں ہے اور بیع عرایا (خشک کھجوروں کا تر کھجوروں سے لین دین) کی اباحت اور وہ سب کچھ جو لوگوں نے نکاح[۱] کے عوارض کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ اور لوگوں کے میل ملاپ کے عوارض اور اسی طرح کی دوسری اشیاء جو بہت ہیں۔ ان کا یہی حکم ہے اگرچہ بادی النظر میں اس کا خلاف معلوم ہو رہا ہو کیونکہ ایک قوم نے اپنے آپ پر سختی کی۔ وہ لوگ اہل علم تھے جن کی اقتدا کی جاتی تھی ان میں سے بعض نے عوارض کا اعتبار کرتے ہوئے اپنے اپنے فتووں میں باز رہنے کے تقاضا کی صراحت کی۔ ان لوگوں نے درج ذیل دو وجہوں میں سے کسی ایک کی بنا پر ایسے فتوے دیئے یا[۱] تو انہوں نے اپنے نکتۂ نظر سے عدم حرج میں کمزوری دیکھی کیونکہ احکام کی بجا آوری میں اتنی سی تنگی عادت میں شامل ہوتی ہے اور ایسی تنگی تکالیف کو ختم نہیں کر سکتی ورنہ جملہ تکالیف یا ان میں سے اکثر کا ختم ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات احکام کی دو قسموں میں سے دوسری قسم میں واضح کر دی گئی ہے۔ یا[۲] پھر انہوں نے رخصتوں میں واقع اصطلاح کا اعتبار کرتے ہوئے اسی کے مطابق عمل کیا اور فتویٰ دیا۔ انہوں نے دیکھا کہ مباح کا ہونا ایسی رخصت ہے جس میں ترک کا رجحان پایا جاتا ہے مگر ساتھ ہی فعل کا بھی امکان ہے اگر اس گے راستہ میں کوئی عارض نہ آپڑے۔ جب عارض آپڑے تو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟۔ اس موضوع پر بھی رخصتوں کی قسم میں بحث مذکور ہے اور لسبا اوقات مباح کے راستہ میں ایسے عوارض پیش آجاتے ہیں جو سب کے سب اس کے اعتبار کے رجحان کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ بڑے بڑے مفاسد جو اس میں شامل ہو جاتے ہیں وہی ہیں جو اس مباح کے ترک میں شامل ہو جاتے ہیں اور جتنی تنگی اس کے ترک میں تھی یہ اس سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ بھی اجتہاد کا میدان ہے اِلّا یہ کہ کہہ دیا جائے کہ کیا

لاحق ہونے والی تنگی ، اصل کو چھوڑنے کی صورت میں عوارض کے شامل ہونے سے لاحق ہونے والی تنگی کے برابر ہے یا نہیں ؟ اور اس مسئلہ کو اب ہم اللہ کی توفیق سے لکھ رہے ہیں ۔ جو یہ ہے کہ :-

تیرھواں مسئلہ

تو ہم کہتے ہیں : یہ بات دو حالتوں سے خالی نہیں کہ عوارض کا نہ ہونا اس اصل کی نسبت سے یا تو اس سے اس باب میں مکمل کرنے کے معنی میں ہوگا یا دوسرے باب سے ہوگا جو فی نفسہ ایک اصل ہے۔ پھر اگر یہ دوسرا ہو تو پھر یا تو واقعۃً ہوگا یا متوقع ہوگا۔ پھر اگر وہ متوقع ہے تو اس کا حرج کی موجودگی میں کچھ اثر نہیں ہوتا ۔ کیونکہ حرج تو ترک کے ساتھ واقع ہوتا ہے جو ایک بگاڑ ہے اور ایسا متوقع اور مشکوک سا پیش آنے والا مفسدہ واقع میں کچھ تعارض نہیں کرتا ۔ یا پھر وہ واقعۃً ہوگا اور یہی فی الحقیقت محلِ اجتہاد ہے اور کبھی عوارض کا بگاڑ مباح کے ترک کے بگاڑ سے زیادہ مکمل ہوتا ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے اور اس میں غور و فکر دراصل تعارض و ترجیح کا باب ہے اگر پہلی صورت ہو تو تعارض درست نہیں اور نہ ہی دو قسم کے بگاڑ برابر ہوتے ہیں بلکہ ایسا مفسدہ بڑی اصل کو ہی غائب کر دیتا ہے اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں :-

پہلا یہ ہے کہ : تکمیل کنندہ کا اپنے تکمیل شدہ کے ساتھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ صفت کا موصوف سے اور اس کا بیان اپنے مقام پر گزر چکا[1] ہے اور جب صفت ندارد ہو تو اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علی الاطلاق[2] موصوف بھی ندارد ہے ۔ لیکن اس کا عکس ایسا نہیں ہوتا ۔ وجود و عدم مصلحت و مفسدہ ، ہر حالت میں موصوف کی جانب مضبوط تر ہوتی ہے اور جو اس کی مثل ہو اس کی بھی یہی صورت ہے ۔

دوسرا یہ ہے کہ : اصل کا اپنی تکمیل کنندہ چیزوں کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کلی

---

[1] مصنف اپنا کلام دہرا رہا ہے ۔

[2] یعنی کبھی ایسا نتیجہ نکل بھی سکتا ہے جبکہ ماہیت کی تحقیق کے لئے وہ صفت لازمہ ہو۔

کا جزئی کے ساتھ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے[1] کہ جب کلی کو جزئی عارض ہوگی تو جزئی کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی تکمیل شدہ چیز کے وجود کی مصلحت کے مقابلہ میں تکمیل کنندہ چیز کے گم ہونے کا کچھ اثر نہ ہوگا۔

اور تیسرا یہ ہے کہ: تکمیل شدہ چیز اس حیثیت سے کہ وہ تکمیل شدہ ہے وہ تو صرف مصلحت کی اصل کو مضبوط بنانے والی اور اس کی تاکید کرنے والی ہے۔ گویا اس کا ندارد ہونا بعض مکملات کا ندارد ہونا ہے۔ معہذا مصلحت کی اصل باقی رہنے والی ہے اور جب وہ باقی ہو تو اس کے مقابلہ میں کوئی چیز اس سے معارض نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مصلحت کی اصل کا جاتے رہنا مکمل کی مصلحت کے باقی رہنے سے معارض نہیں ہوتا جو ظاہر ہے۔

اور تیسری قسم پہلی ہی قسم[2] سے ہے اور وہ یہ ہے کہ: وہ نہ مباح کے اصل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور نہ اس کے ترک سے حرج لاحق ہوتا ہے۔ اور یہی اجتہاد کا مقام ہے۔ پھر اس میں ذرائع کا قاعدہ شامل ہو جاتا ہے جس کی بنیاد طاعت یا معصیت پر تعاون کی اصل پر ہے اور یہ اصل اعتبار کے لحاظ سے متفق علیہ ہے۔ پھر اس میں کچھ ایسی[3] فروعات ہیں جن میں اختلاف ہے جیسے خرید و فروخت یا لین دین کے ذرائع اور اس سے ملتی جلتی اشیاء۔ اگرچہ ذرائع کی اصل بھی متفق علیہ ہے اور اس میں اصل اور عمومی تعارض کا قاعدہ بھی داخل ہوتا ہے اور اس میں اختلاف مشہور ہے اور اس قسم میں نظر کی جولانی نفی و اثبات کی دونوں طرفوں کے درمیان گھومتی ہے جو کہ متفق علیہ ہیں۔ کیونکہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون اور گناہ اور سرکشی پر عدم تعاون کی اصل ان چیزوں کی تکمیل کنندہ ہے جو اس کام میں مددگار ہوں۔ ذرائع کی اصل بھی اسی طرح ہے اور دوسری طرف اس کے مقابل اذن (اجازت) کی اصل ہے جو کہ تکمیل شدہ ہے نہ کہ تکمیل کنندہ۔

---

[1] عنقریب دلائل کے باب کی ابتدا میں یہ ذکر کرے گا۔ لہٰذا وہاں رجوع کیجئے تاکہ آپ یہ مفہوم جان سکیں کہ کلی کے مقابلہ میں جزئی بے اثر ہوتی ہے۔

[2] شاید یہ پہلی تقسیم سے ہے یعنی وہ تقسیم جو سابقہ مسئلہ کے آغاز میں ہے۔

[3] یعنی اس کی فروعات سے۔

اور جو شخص اباحت کی اصل کے اعتبار سے کہتا ہے اسے اس استدلال کا حق ہے کہ اذن کی اصل تو ضروری کے معنی کی طرف راجع ہے جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اباحت کی حقیقت ہی تخییر ہے اور یہ حقیقت ضروریات سے جا ملتی ہے اور وہ ضروریات مصالح کے اصول ہیں تو اس کا حکم اس کے خادم کا ہوگا اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو گویا مباح میں معارض کا اعتبار ہر لحاظ سے ضروری کے معارض کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ اس کی تفصیل میں اس کا ضروری ہونا ظاہر نہ ہو اور جب ایسا ہو تو مباح کا پہلو اپنے اس معارض کے پہلو سے، جو اس جیسا نہیں، راجح ہو جاتا ہے اور یہ بات دلیل کے خلاف ہے نیز اگر مکمل کے معارض[1] کے لئے اصل کا عدم اعتبار فرض کر لیا جائے اور فکر مطلقاً ہو یا خنک ہو کہ وہ اس حرج کی طرف انجام پذیر ہوگا جسے شارع علیہ السلام نے اُٹھا دیا ہے، کیونکہ وہ اس کا جائے گمان ہے کہ جب مباح کے عوارض بہت ہوں اور ان کا اعتبار کیا جائے تو بسا اوقات چلنے کی راہ تنگ اور نکلنے کا راستہ متعذّر ہو جاتا ہے، تو وہ اپنی پہلی قسم اور جو کچھ اس کے متعلق بیان گزر چکا ہے[2]، کی طرف انجام پذیر ہوتا ہے۔ اور جب اباحت سے اصل میں بے توجہی ہو وہ اس طرف لے جاتی ہے جس طرف نہ میلان جائز ہے اور نہ تجاوز۔ نیز جب یہ اصل دونوں متفق علیہ اطراف کی طرف گھومتی ہو۔ اور دونوں اطراف اس پر متعارض ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف میلان دوسری طرف میلان سے بہتر نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی دلیل بہتر ہوتی ہے الّا یہ کہ وہ اسی جیسی دلیل سے اس سے معارض ہو۔ اندریں صورت توقف واجب ہوتا ہے الّا یہ کہ ہمارے پاس اس سے اوپر کوئی بہت[3] عام اصل ہو۔ جو یہ ہے کہ اشیاء کی اصل یا اباحت ہوتی ہے یا عفو۔ اور یہ دونوں اذن کے مقتضیٰ کی طرف رجوع کرنے کا تقاضا کرتی ہیں۔ لہٰذا وہ راجح ہے۔

اور عارض کی طرف راجح بنانے والا[4] اگر یہ دلیل پیش کرے کہ مباح کی مصلحت ماس

---

[1] یعنی معارضہ کی وجہ سے گویا لام تعلیل کے لئے ہے۔ [2] اور مصنف کا قول ہے وان کان الاول فلا یصح التعارض .... الخ (اگر وہ پہلی قسم ہو تو تعارض درست نہیں) [3] اس کے بغیر تیسری دلیل پوری نہیں ہوتی [4] مصنف نے نظیر کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ رہی پہلی قسم تو وہ ایسے احکام ہیں جو اس کی بحث کے دوران ثابت نہیں ہوئے

حیثیت سے کہ وہ مباح ہے۔ اس کے حصول اور عدم حصول میں مخیر فیہ ہے جو اس
بات کی دلیل ہے کہ وہ ضروریات کی حد تک نہیں پہنچتی اور یہ ہمیشہ ایسا ہی رہے گا کہ
کب وہ اس حد تک پہنچے کہ مخیر فیہ باقی نہ رہے۔ اور اس نے ایسا فرض کر لیا تو یہ قیاس
الخُلف ہے اور جب وہ مخیر فیہ چیز میں اختیار استعمال کرے گا تو وہ اس کے حصول
میں بگاڑ نہ ہونے پر منتج ہوگی جبکہ عارض کا پہلو مفسدہ کے واقع ہونے یا اس کی توقع
کا مقتضی ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں تخییر کا راستہ روکنے والی ہیں۔ اندریں صورت حال
اس کا مخیر فیہ ہونا درست نہ رہے گا اور اباحت کی اصل کے علاوہ عارضی عذر کے
اعتبار کا یہی معنی ہے۔ نیز متشابہات کی اصل بھی اسی اصل کے تحت داخل ہے کیونکہ
اس میں تحقیق یہ ہے کہ وہ اباحت کی اصل کی طرف راجع ہے۔ سوائے اس کے کہ اس
کا تجاوز کرنا اسے غیر اباحت کی طرف ڈال دے جس کا شارع علیہ اسلام نے اعتبار کیا
ہے اور اس کی آمیزش سے منع کیا ہے اور وہ ایسی یقینی اصل ہے کہ اس مفہوم کی
مثالوں میں اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اصل اباحت کی طرف رجوع کرنے کے
منافی ہے۔ اسی طرح دین کے لئے احتیاط کرنا شریعت سے ثابت ہے اور اگر یہ
چیز ثابت ہو جائے تو اباحت کی اصل کے عموم کی تخصیص کر دے گا۔ لہٰذا یہ مسئلہ
مختلف فیہ ہے۔ تو جس نے کہا کہ اشیاء شریعت کے وارد ہونے سے قبل ممنوع
تھیں تو پھر عوارض کے اعتبار میں غور کرنے[1] کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اشیاء اپنے اصول
کی طرف لوٹتی ہیں لہٰذا اس کی جانب راجح ہے اور جس نے کہا کہ اشیاء کی اصل اباحت
یا عفو ہے تو یہ بات بالاتفاق اپنے عموم پر نہیں بلکہ اس میں مخصصات ہیں۔ ان میں سے
ایک یہ ہے کہ اس سے نہ کوئی ہنگامی واقعہ معارض ہوتا ہے اور نہ اصل۔ جبکہ ہمارے
مسئلہ میں معارض کا فقدان نہیں ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ
ان دونوں میں سے ایک کی دوسرے پر تخصیص کا امکان ہے جیسے یہ کہنا درست
نہ ہوگا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

---

[1] یعنی اس میں غور کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔

لا یرث المسلم الکافر[1] مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا
یہ اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے معارض ہے :-

یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَوۡلَادِکُمۡ لِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ (۴/۱۱) اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

اور دونوں جانب سے بہت سے دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا باقی چھ نے روایت کیا۔

احکام کی دو قسموں میں سے دوسری قسم

احکام وضعیہ

یہ[1] قسم وضعی احکام کی طرف راجع ہے اور اسباب[2]، شروط[3]، موانع[4]، صحت و بطلان اور عزیمتوں اور رخصتوں[5] میں منحصر ہے۔ گویا یہ پانچ قسمیں ہوئیں پہلی نوع (یعنی اسباب) میں درج ذیل مسائل آئیں گے۔

پہلا مسئلہ

افعال جو وجود میں آتے ہیں وہ چند وجوہ کی بنا پر اس بات کے متقاضی ہوتے ہیں وہ کیوں کیئے گئے یا کیوں چھوڑے گئے تو اجمالی طور پر ان کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مکلف کی دسترس سے باہر ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ اس کی دسترس میں ہوں دسترس سے باہر ہونے کے لئے بعض دفعہ کوئی سبب ہوتا ہے یا شرط

---

[1] آمدی نے ان احکام کو پانچ میں محصور نہیں کیا اگرچہ اس نے اپنے بیان میں اسی پر اکتفا کیا ہے البتہ الکمال نے ان میں بہت اضافہ کیا ہے۔ اس کی طرف رجوع کیجئے اور ابن الحاجب نے کہا کہ صحت و بطلان عقلی امر ہے شرعی حکم نہیں۔ اس نے ان دونوں کے حکم وضعی ہونے کی نفی کی ہے اور بعض دوسروں نے بھی ان کے احکام وضعیہ ہونے کی نفی کر کے انہیں احکام تکلیفیہ کی طرف پھیر دیا ہے کیونکہ وضعی حکم یا تو بجا آوری کی طرف لوٹتا ہے یا تخییر کی طرف اس صورت میں حد کے وجوب کے لئے زنا کو سبب بنانے کا معنی زنا ہونے پر حد کا وجوب ہوگا اور خرید کردہ چیز کی صحت کے لئے طہارت کو شرط بنانا، طہارت کے ثابت ہو جانے پر اس سے فائدہ اٹھانے کا جواز اور ثابت نہ ہونے پر اس کی حرمت ہوگا۔ پھر یہ بجا آوری یا تو صریح ہوگی یا ضمنی اور حقیقۃً یہ ایسا اختلاف ہے جس سے کوئی عملی نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا۔

ہوتی ہے پھر یا کوئی مانع ہوتا ہے۔ سبب کی مثال[1] جیسے اضطرار مردار کھانے کی اباحت کا سبب ہے اور بدکاری کا خطرہ لونڈیوں کے نکاح کی اباحت کا سبب ہے اور ہر نماز کے لئے وضو کے واجب نہ رہنے کا سبب پیشاب کا نہ رکنا ہے۔ اگر وہ خارج ہو رہا ہو۔ اور سورج کا زوال یا غروب یا طلوع فجر ان نمازوں کے واجب بنانے کا سبب ہے اور دوسرے بھی اس سے ملتے جلتے امور۔ اور شرط کی مثال جیسے زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے سال کا گزرنا شرط ہے اور علی الاطلاق بجا آوری احکام کے لئے بلوغت شرط ہے اور لین دین کی درستی میں رضامندی پر قدرت ہونا شرط ہے اور یتیم کو اس کا مال واپس کرنے کے لئے اس کا سنِ رُشد کو پہنچنا شرط ہے اور جزاء و سزا کے لئے تبلیغ رسالت شرط ہے۔ اور جو بھی ایسے امور ہوں۔ اور مانع کی مثال جیسے حیض، جو مجامعت، طلاق، بیت اللہ کے طواف، نمازوں کے وجوب اور روزوں کی ادائیگی سے مانع ہے اور جنون عبادات قائم کرنے نیز تصرفات کے اطلاق سے مانع ہے اور اس سے ملتے جلتے امور ہیں۔

اب رہی دوسری قسم تو اس کے متعلق دو نظریئے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ تکلیفی احکام، خواہ وہ مامور بہ ہوں یا منہی عنہ ہوں یا ذون فیہ ہوں، میں کس حیثیت سے[2] داخل ہوتا ہے تاکہ ان سے مصالح کے حصول یا مفاسد کے دفعیہ کے تقاضے پورے ہوں۔ جیسے فائدہ اٹھانے کیلئے خرید و فروخت

---

[1] مصنف نے اسباب میں مثالیں بیان کی ہیں کہ کس بنا پر عمل درآمد اور کس بنا پر چھوڑا جائے جیسے پیشاب کا نہ رکنا اور یہ نہیں بتایا کہ کس بنا پر شرط اور مانع کو چھوڑا جائے اِلّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جیسے حیض مجامعت کے حق کو اور نماز کے وجوب کو گرا دینے والا مانع ہے یا کسی نابالغ کا سنِ رشد تک نہ پہنچنا اس کے تصرف کے حق کو گرا دینے والا ہے۔

[2] یعنی قطع نظر اس سے کہ اس پر حکم کا مشروع ہونا ترتیب پاتا ہے یا اس کا وضعی ہونا۔ اور اس اعتبار سے معنوی طور پر وہ ہماری بحث میں داخل نہیں۔ کیونکہ ہماری بحث خاص طور پر افعال کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ ان کا حکم کس وجہ سے مشروع یا وضعی ہے۔ کیونکہ خرید و فروخت فائدہ حاصل کرنے کے حلال ہونے میں وضعی طور پر شرعی سبب ہے، فی نفسہ فائدہ اٹھانے میں نہیں۔ اسی طرح نکاح نسل (کی بقا) کے لئے شرعی سبب یا شرط نہیں بن سکتا۔

القائے نسل کے لئے نکاح اور اطاعت کے لئے سر تسلیم[1] خم کرنا تاکہ کامیابی سے ہمکنار ہو۔ اور اسی سے ملتی جلتی چیزیں جو ظاہر ہیں اور دوسری طرز فکر یہ ہے کہ وہ کون سے وضعی حکم میں داخل[2] ہوتا ہے وہ یا تو سبب ہوگا یا شرط ہوگی یا مانع ہوگا۔ سبب کی مثال جیسے نکاح زوجین میں وراثت کے حصول، سسرالی رشتوں کی حرمت اور فائدہ اٹھانے کے لئے حلت کا سبب بنتا ہے اور ذبح کرنا کھانے کے فائدہ مند ہونے کے لئے حلت کا سبب بنتا ہے اور سفر نماز قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے کا سبب ہے اور زخم قصاص کے لئے سبب ہے۔ اور زنا، شراب نوشی، چوری اور تہمت ان کی سزاؤں کے اسباب ہیں۔ اور ایسے ہی دوسری ملتی جلتی چیزوں کا معاملہ ہے۔ شرع میں یہ چیزیں ان مشتبہات کے لئے اسباب بتائی گئی ہیں۔

اور شرط کی مثال جیسے طلاق کے واقع ہونے، یا تین دفعہ طلاق دی ہوئی عورت سے رجوع کے حلال ہونے کی شرط نکاح ہے اور زانی کے رجم میں شادی ہونا شرط ہے اور نماز کی درستی کے لئے طہارت شرط ہے اور عبادات کی درستی کے لئے نیت شرط ہے۔ یہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور اسباب نہیں بلکہ مطلوبہ اعمال کی درستی کے لئے معتبر شرائط ہیں۔

اور مانع کی مثال جیسے ایک بہن دوسری بہن سے نکاح میں مانع ہے، اور کسی عورت

---

[1] یعنی ایسی اطاعت کے لئے تابعداری جس پر آخرت کی کامیابی کی مصلحت مرتب ہوتی ہے الا یہ کہ کامیابی کے حصول کو شرعی ہی نہ شمار کیا جائے تاکہ وہ دوسرے نظریہ کے تحت داخل ہو۔ طاعت کی صفت کے لئے بالنسبت تابعداری میں اور اطاعت کرنے والوں میں سے شمار ہونے کے بارے میں ایسا ہی کہا جاتا ہے۔

[2] یعنی پہلی نظر میں یہ دیکھا جائے کہ وہ تکلیفی حکم میں داخل ہے قطع نظر اس سے کہ وہ مثلاً سبب ہے یا شرط ہے رہا دوسرا نظریہ تو اس میں شرط ہونے کے لحاظ سے غور کرنا ہوگا اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ دو نظریوں میں سے ہر ایک تکلیفی حکم میں داخل ہے۔ جیسے دونوں نظریوں کی مثالوں سے پتہ چلتا ہے اور دوسری قسم کی سب مثالیں واضح ہیں کیونکہ وہ افعال مکلف کے بس میں ہیں اور ان کے مشروع یا وضعی ہونے کی وجہ دوسرے احکام ہیں جو ان کے سبب یا شرط یا مانع ہوتے ہیں۔

سے نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح میں مانع ہے ، اور ایمان کافر کے بدلے قصاص میں مانع ہے اور کفر طاعات کے قبول کرنے میں مانع ہے اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

اور کبھی ایک ہی بات میں سبب، شرط اور مانع اکٹھے ہو جاتے ہیں جیسے ایمان کہ وہ ثواب کیلئے سبب ہے طاعات کے واجب ہونے یا ان کی صحت کیلئے شرط ہے اور کافر کے بدلہ میں قصاص سے مانع ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ مگر یہ تینوں امور کسی ایک ہی چیز کیلئے اکٹھے نہیں ہوتے لہٰذا جب کوئی چیز کسی شرعی حکم کا سبب بنے گی تو وہ فی نفسہٖ نہ شرط ہو سکتی ہے اور نہ مانع، کیونکہ یہ ایک دوسرے کو پرے ہٹا دیتی ہیں۔ البتہ ایک ہی چیز کسی ایک حکم کیلئے سبب دوسرے کیلئے شرط اور تیسرے کیلئے مانع ہو سکتی ہے اور ان کا ایک ہی حکم پر اکٹھا ہونا درست نہیں ہوتا اور نہ ہی ایک پہلو سے دو چیزیں اکٹھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ تکلیفی احکام میں بھی ایسا اجتماع درست نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ

اسباب[1] کا جواز مسبّبات کے جواز کے لئے لازم نہیں اگرچہ عادتاً ان دونوں میں

---

[1] اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہے کہ امور تکلیفیہ میں سے مسببات کا حکم اباحت یا منع وغیرہ سے اخذ کیا جائے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسببات انسان کے بس میں ہی نہیں ہوتے جیسے روح کا نکل جانا یا جلانے کی حقیقت یا زرق کا وجود تو ایسی چیزوں کو شرعی حکم سے متعلق کرنا معقول بات نہیں۔ علاوہ ازیں انہیں ان کے مسبب کے حکم سے متعلق کرنا بھی معقول نہیں۔ پھر کبھی یہ مسبب بس میں تو ہوتے ہیں لیکن وہ کوئی دوسرا حکم لئے ہوتے ہیں۔ جیسے خنزیر کا گوشت کھانا اس کے ذبح کرنے سے مسبب ہے اور اس کا ذبح کرنا حرام نہیں بلکہ حرام تو اس کا مسبب ہے جو کہ اس کا گوشت کھانا ہے یا جیسے حیوان کو خریدنا مباح ہے لیکن اس کا مسبب جو کہ اس پر خرچ کرنا ہے ، واجب ہے اور کبھی مسبب بس میں ہوتا ہے اور وہ سبب کا ہی حکم لئے ہوتا ہے جیسے سود کی حرمت اور جو چیز اس کی حرمت کا سبب بنتی ہے وہ سود کے مال سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اور ذبح کرنا مباح ہے اور اس کا لازمی نتیجہ جو کہ مذبوح کا گوشت کھانا ہے بھی مباح ہے وقس علی ہذا۔ پس مصنف یہاں جو کچھ ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ سبب اور مسبب کے حکم لازم و ملزوم نہیں ہوتے بلکہ کبھی مسبب کے لئے سرے سے کوئی شرعی حکم ہوتا ہی نہیں۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ اس مسئلہ میں مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے اسی طور پر اس کو تطبیق دیں اور جو کچھ بادی النظر میں اس کا مخالف نظر آتا ہے اس میں موافقت پیدا کریں۔

لزوم درست ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسباب جب حکم شرعی سے متعلق ہوتے ہیں، وہ حکم خواہ اباحت ہو یا استحباب ہو یا منع ہو یا تکلیفی احکام میں سے کوئی اور ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ یہ احکام اپنے مسببات سے متعلق ہوں۔

اور جب کسی سبب کا حکم دیا جائے تو وہ مسبّب کے حکم کو مستلزم نہیں۔ نہ ہی اگر کسی چیز سے روکا جائے تو وہ مسبب کو نہی کو بھی مستلزم ہوتا ہے اور جب کسی چیز میں اختیار دیا جائے تو لازم نہیں ہوتا کہ اس کے مسبب میں بھی اختیار دیا جائے۔ اس کی مثال جیسے بیع کا حکم خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانے کی اباحت[1] کو مستلزم نہیں یا نکاح کا حکم فرج کی حلت کے حکم کو مستلزم نہیں۔ یا قصاص میں قتل کا حکم روح کے نکلنے کو لازم نہیں بناتا۔ اور ظالمانہ قتل سے روکنا جان نکلنے سے روکنے کو لازم نہیں بناتا۔ یا کنوئیں میں گرانے سے نہی کنوئیں میں گرائی گئی چیز کی ہلاکت کی نہی کو مستلزم نہیں۔ اور کپڑے کو آگ میں رکھنے سے روکنا فی نفسہٖ جلانے سے روکنے کو لازم نہیں بنانا اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

اس پر دلیل جو اس بحث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مکلف کے ذمے تو اسباب میں مشغول ہونا ہے اور مسببات تو محض اللہ تعالیٰ کا فعل اور اس کا حکم ہیں اس میں مکلف کا عمل دخل نہیں ہوتا اور یہ بات دوسرے علم سے واضح ہوتی ہے اور کتاب وسنت دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں پس جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ رزق کی کفالت کے تقاضے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ | اور اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تم سے رزق نہیں مانگتے

---

[1] یعنی بیع خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانے کی حلت کا سبب ہے اور بیع کا حکم، فائدہ اٹھانے کے حلال ہونے کے حکم میں سبب نہیں ہے کیونکہ مسبب کی حلت تو محض اللہ کے حکم سے ہے جو کسی ایسے حکم شرعی سے تعلق نہیں رکھتی جو سبب میں ہو اور وہ حکم ہے اور اسی طرح نکاح کے بارے میں کہا جاتا ہے تاکہ اس کو پورا کرے کہ ان چھ مثالوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی جو حکم سبب کا ہو مسبب اس کو اخذ کر لیتا ہے بلکہ مسبب میں کوئی حکم نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ بندے کا کسب نہیں۔ البتہ لوں کہہ لینا مناسب ہے: روح کا نکل جانا یا کپڑے کا جل جانا۔

نَرۡزُقُكَ (۲۰/۱۳۲) — وہ تو ہم خود تجھے دیتے ہیں

نیز فرمایا:-

وَمَا مِنۡ دَآبَّةٍ فِي الۡاَرۡضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزۡقُهَا۔ (۱۱/۶) — اور زمین کوئی ایسا چلنے والا نہیں مگر اس کے رزق کی ذمہ داری اللہ تعالےٰ پر ہے۔

اور فرمایا:-

وَفِي السَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوۡعَدُوۡنَ (۲۹/۵۱) — اور تمہارا رزق تو آسمان میں ہے اور وہ چیز بھی جس کا تمہیں وعدہ دیا جاتا ہے۔

نیز ارشاد فرمایا:-

وَمَنۡ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجۡعَلۡ لَّهٗ مَخۡرَجًا (۶۵/۲) — اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے تو اللہ اس کے لئے نکلنے کی راہ پیدا کر دے گا

نیز اور بھی بہت سی آیات ہیں جو رزق کی کفالت پر دلالت کرتی ہیں۔ یہاں وہ اسباب مراد نہیں جو رزق کا ذریعہ بنتے ہیں بلکہ وہ رزق ہے جو اسباب کے ذریعے اس تک پہنچتا ہے۔ اگر یہاں اسباب بننے والی چیزیں ہی مراد ہوتیں۔ تو مکلف سے کسی حال میں رزق کیلئے کسب مطلوب نہ ہوتا اگرچہ وہ ایک لقمہ ہی منہ میں ڈال کر چبائے یا دانہ زمین میں بوئے یا سبزی اور کھانے کے پھل اٹھائے لیکن یہ بالاتفاق باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہاں مراد صرف مسبب الیہ (یعنی حاصل شدہ رزق) ہے اور حدیث میں ہے۔

لو توکلتم علی اللہ حق توکلہ — اگر تم اللہ پر یوں توکل کرتے جیسا کہ توکل کا

لہ اس حدیث کا بقیہ یوں ہے (تغدوا خماصًا وتروح بطانًا) یہاں لفظ تغدو کے بجائے تغدوا ہے یعنی وہ پرندے طلب رزق کے لئے خالی پیٹ نکلتے ہیں اور سیر ہو کر لوٹتے ہیں۔ یہ طلب رزق کو نکلنا ہی رزق کا سبب بنتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے لئے رزق پیدا کر دیتا ہے۔ آپ نے سبب کو ترک کے لئے نہیں فرمایا جس سے رزق حاصل ہوتا ہے اس حدیث کو ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے لو انکم تتوکلون (اگر تم توکل کرتے) اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

لہ آپ نے مسبب کو پابند کرنے کی بجائے اسکی حفاظت کے سلسلے میں اونٹنی کو باندھ رکھنے اور اللہ پر توکل کرنے کو جمع فرمایا اور اگر حفظ مسبب کی طرح مامور بہ ہوتا تو آپ عقل اور توکل کے درمیان جمع نہ فرماتے بلکہ نگرانی کا بھی مطالبہ کرتے ــــ یا کم از کم توکل سے سکوت اختیار فرماتے یہ جمع اس بات کا فیصلہ کر دیتی ہے کہ مسبب کا مشروعیت سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ غریب ہے۔

لوْرزقتم كما تُرزق الطير... الحديث [۱] — حق ہے۔ تو تمہیں اسی طرح رزق دیا جاتا جیسے پرندوں کو دیا جاتا ہے۔

نیز حدیث میں ہے :۔

اعقلھا وتوکل — اس کا گھٹنا باندھ اور (اللہ پر) توکل کر

اس حدیث اور اس جیسی دوسری روایات میں وہی بیان ہے جو گزر چکا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے درج ذیل اقوال اسی کی وضاحت کرتے ہیں۔

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ۝ ءَاَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗۤ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ ۝ (۵۶/۵۸،۵۹) — بھلا دیکھو جو تم (عورتوں کے رحم میں) نطفہ ڈالتے ہو تو اس سے اسے (بچہ کو) تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ۝ [۱] (۵۶/۶۳) — بھلا دیکھو! جو کچھ تم بوتے ہو۔

اَفَرَءَیْتُمُ الْمَآءَ الَّذِیْ تَشْرَبُوْنَ (۵۶/۶۸) — بھلا دیکھو! جو پانی تم پیتے ہو۔

اَفَرَءَیْتُمُ النَّارَ الَّتِیْ تُوْرُوْنَ (۵۶/۷۱) — بھلا دیکھو! جو آگ تم جلاتے ہو۔

اور ان سب باتوں پر فرمایا :۔

---

[۱] ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗۤ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ——— یعنی کیا تم اسے اگانے والے ہو یا ہم اسے اگانے والے اور پھل دار بنانے والے ہیں۔ پہلی تین آیات اس بیان کی وضاحت کرتی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں سبب بننے کی نسبت بندے کے لئے ہے اور مسبب کو وجود میں لانے سے انکار ہے بلکہ وجود میں لانے والا اللہ تعالےٰ ہی ہے۔ اس کے بعد کی آیات بندے کے کسب سے مطلقاً تعلق نہیں رکھتیں نہ سبب بننے میں اور نہ کسی دوسری چیز میں۔ کیونکہ بادل سے پانی اتارنا، جو کہ اہل غرض ہے نہ ہمارے حسب حال ہے اور نہ ہی سبب بن سکتی ہے۔ پھر اگر پینے سے مسبب کی سیرابی میں کلام ہوتا اور آیت یوں ہوتی۔ ءَاَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَ الرِّیَّ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ (کیا اس سیرابی کو تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں) تو پھر یہ آیت ہمارے اس موضوع کے حسب حال ہوتی۔ غور فرمالیجئے۔ اب اس کے بعد والی آیت میں بھی غور فرمائیے اور اس کی بناوٹ پر غور کیجئے تاکہ آپ اس اسلوب میں سبب کو پہچان سکیں۔ پہلی آیات کو دلیل بنایا ہے اور پہلے ان سے شروع کر کے ان پر تعلق قائم کیا گیا ہے پھر پچھلی آیات اور جو اس پر داخل ہو کر اس کی وضاحت کرے، کا ذکر کیا ہے اور دونوں حدیثوں کے بعد کہا ہے۔ (ان دونوں میں وہی وضاحت ہے جو پہلے گزر چکی اور ان سے غور کرنے کا انداز بھی اخذ کیجئے مثلاً پہلی آیت میں مسبب کے ساتھ تکلیف کی صراحتہً نفی ہے۔ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ حالانکہ ہم رزق طلب کرنے اور سبب بننے کا علم رکھتے ہیں جس کے متعلق کتاب وسنت میں بہت سے دلائل ہیں۔ دوسری آیت میں رزق کے اللہ تعالےٰ کے ذمہ ہونے پر

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ٥ (۳۷/۹۶) — اور اللہ نے ہی تمہیں پیدا کیا اور وہ کچھ بھی جو تم عمل کرتے ہو۔

وَاللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۳۹/۶۲) — اور اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔

اللہ تعالےٰ نے ان آیات میں صرف عمل کو ان کی طرف منسوب کیا ہے تاکہ اس کے مطابق انہیں بدلہ دیا جائے۔ اس کے بعد حکم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور شریعت سے اس معنی میں استقرار نہیں پایا جاتا۔ اور جب ایسا ہو تو پھر مکلف بہ چیز کے اسباب اس عموم کے مقتضی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جس پر عقل اور سماعت دلالت کرتی ہے۔ اس طرح اسباب کا تعلق بندوں کے پیشوں سے ہو جاتا ہے، مسببات سے نہیں رہتا۔ اندریں صورت تکلیف اور اس کے حکم کا تعلق صرف اکتساب کرنے والے سے ہو جاتا ہے اور مسببات تکلیف کے حکم سے خارج ہو جاتے ہیں[لہ]۔ کیونکہ یہ ان کے بس میں نہیں ہوتے۔ اور اگر مسببات سے تعلق ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے اور وہ غیر واقع ہے جیسا کہ علم الاصول میں واضح ہے۔

ایک اعتراض

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ استلزام تو موجود ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ لین دین کے معاہدے اور اجارات وغیرہ میں سے ہر ایک خاص اس سے فائدہ حاصل کرنے کی اباحت کو مستلزم ہے۔ اور جب ان کا تعلق حرمت سے ہو جیسے سود یا دھوکے کے سودے یا اندھے سودے تو یہ حرمت مسبب سے فائدہ حاصل کرنے کی حرمت کو مستلزم ہوتی ہے اور جیسا کہ زیادتی، غصب، چوری اور ایسی ہی دوسری چیزوں کا

(بقیہ) حصر ہے لہٰذا طبعاً اللہ کے سوا کوئی اس کا مکلف نہیں۔ تیسری آیت اپنے ظاہری معنوں کے لحاظ سے رزق کو آسمان پر بتلاتی ہے جو بندے کی دسترس سے باہر ہے لہٰذا وہ مکلف نہیں مگر ساتھ ہی اس کے لئے رزق کی طرف سبب بننے کی طلب موجود ہے۔ رہیں پچھلی آیات تو ان میں پیدائش کا سبب اللہ تعالےٰ کی طرف ہے بندے کے لئے نہیں۔ اور لازم ہے کہ بندے سے طلب نہ کرے وجہ ظاہر ہے اللہ کے سوا کوئی مکلف نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہ احتمال باقی ہے کہ خالق تو اللہ سبحانہ وتعالےٰ ہے۔ لہٰذا اس میں سبب بندے ہی بنتے ہیں اور ان سے سبب بننے کا مطالبہ بھی ہے بخلاف پہلی آیات کے کہ ان میں یا تو صریحاً سبب بننے کا مطالبہ ہے یا وہ مطالبہ صریح جیسا ہی ہے۔

لہ اگر اسے اس کے عموم پر محمول کیا جائے تو یہ نقض (خلاف کی ایک خاص قسم) کے ساتھ اس مسئلہ پر لوٹ آتا ہے اور یہ کہنا واجب ہو جاتا ہے کہ یہ مسببات پر حکم شرعی کے مرتب ہونے کو مستلزم نہیں اور نہ ہی کوئی مطلق حکم اس کے متعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اس کے بس سے باہر ہیں لہٰذا اس کے آنے والے اثر سے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان میں سے معین حکم سے متعلق ہیں لیکن استلزام کے طور نہیں۔ اور واقع یہ ہے کہ مسببات میں سے ایسے ہیں جو سبب کی طرح مکلف کے بس میں ہوتے ہیں اور کچھ ایسے نہیں بھی ہوتے اور پہلی صورت میں کبھی مسبب بھی سبب کا حکم اخذ کرتے ہیں اور کبھی اس کے علاوہ کوئی دوسرا حکم۔

معاملہ ہے۔ اور حیوان کو ذبح کرنا اگر مشروع طریقے پر ہو تو مباح ہے اور اباحت فائدہ اٹھانے کو مستلزم ہے۔ پھر جب وہ حیوان غیر مشروع طریقہ سے ذبح ہوگا تو ممنوع ہوگا اور یہ ممانعت فائدہ اٹھانے کو بھی مستلزم ہوگی۔ اس طرح کی بہت سی اشیاء ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اسباب سے متعلق امر یا نہی مسببات کے امر و نہی کو مستلزم نہیں۔ جبکہ اباحت میں بھی یہی صورت حال ہے؟

اعتراض کا جواب یہ سب کچھ جو بیان ہوا ہے استلزام پر دلالت نہیں کرتا اور اس کی دو وجوہ ہیں:-

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ مسئلہ کے ابتدا میں مثالوں سے بیان ہو چکا ہے وہ عدم استلزام پر دلالت کرتا ہے اور اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ تو اب جو کچھ اس کے خلاف آیا ہے وہ اتفاق کے حکم پر ہے نہ کہ التزام کے حکم پر۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جو کچھ ذکر ہوا ہے اس میں استلزام نہیں ہے جیسا کہ بظاہر بعض مثالوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی سبب مباح ہوتا ہے اور مسبب مامور بہ۔ تو جیسے ہم خرید کردہ چیز سے انتفاع کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مباح ہے ایسے ہی ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ خرید کردہ چیز اگر جاندار ہے تو اس پر خرچ کرنا واجب ہے۔ اور خرچ کرنا مباح کو پختہ بنانے والا ایک مسبب ہے۔ اسی طرح مملوکہ اموال کی حفاظت مسبب ہے جس کا سبب مباح ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اسی طرح ذبح کرنے کو حرام نہیں کہا جاتا خواہ یہ غیر ماکول جانوروں میں ہو۔ جیسے خنزیر یا جنگل کے درندے یا کتا یا ایسے ہی دوسرے جانور حالانکہ ان تمام جانوروں سے یا ان میں سے بعض سے انتفاع حرام ہے اور بعض سے مکروہ ہے۔ یہ تو مشروع اسباب کی بات ہے۔ رہے اسباب ممنوعہ تو ان کا معاملہ اور بھی آسان[1] ہے۔ کیونکہ ان کی حرمت کا معنی یہ ہوگا کہ وہ شرعی نقطہ نظر سے اسباب ہی نہیں۔ تو جب یہ اسباب ہی نہیں تو ان کے مسببات بھی نہیں ہوں گے۔ تو جو مسبب ان سے باقی رہے گا وہ اپنی اصل 'منع' پر ہی ہوگا۔ اس لئے نہیں کہ[2] ممانعت ممنوعہ اسباب کے واقع ہونے سے سبب بنتی ہے۔ اور یہ سب کچھ ظاہر ہے۔ لہٰذا اصل برقرار اور قاعدہ ثابت شدہ ہے۔ اور یہ اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔ پھر اس اصل پر بنیاد پڑتی ہے:۔ (تیسرے مسئلہ کی)

---

[1] یہ گزر چکا ہے کہ ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ مسببات ممنوع ہوں۔ جیسے غصب اور چوری۔ اور کبھی ان کا شرعی حکم سے کچھ تعلق نہیں ہوتا جیسے مثال کے طور پر موت کے ساتھ قتل لہٰذا استلزام نہ ہونے کے لحاظ سے ممنوع اور مامور بہ کے درمیان کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا۔

[2] مامور بہ اور مباح کے بارے میں یہ مثال دی جاتی ہے کہ جب تک اس جمعیت موجود رہے گی استلزام نہ ہوگا۔ اور بلاشبہ یہ امر اتفاقی ہے۔

تیسرا مسئلہ

یہ ہے کہ مکلف ہونے کی حیثیت سے اسباب میں مشغول ہونا، مسبب کی طرف التفات یا ان کی طرف قصد کو لازم نہیں بناتا۔ بلکہ اس سے مقصود تو احکام موضوعہ کے تحت چلنا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ وہ اسباب ہوں یا غیر اسباب۔ علت والے ہوں یا بغیر علت کے۔

اس پر دلیل، جیساکہ پہلے گزر چکا، یہ ہے کہ مسببات، مسبب کے حاکم (یعنی اللہ تعالیٰ) کی طرف راجع ہوتے ہیں اور وہ مکلف کے بس سے[1] باہر ہوتے ہیں۔ تو پھر جب وہ اس کی طرف راجع ہی نہیں تو اس کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ مکلف کے کسب کی طرف کیا چیز راجع ہوتی ہے جو لازم ہو اور وہ سبب ہے۔ اور جو کچھ سبب کے علاوہ ہے وہ غیر لازم ہے اور یہی چیز مطلوب ہے۔

نیز مطلوبات شرعیہ[2] میں سے کچھ وہ ہیں جن میں نفس کے لئے لطف اور اس کی طرف میلان ہے۔ لہٰذا یہ چیز طلب کے مقتضی کے تحت داخل ہونے میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کو کوئی سرکاری منصب نہیں دیتے تھے جو اس کا طالب ہو۔ حالانکہ ولایت شرعیہ پوری پوری مطلوب ہے۔ یہ طلب یا واجب ہوگی یا مندوب۔ لیکن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں یہ ملحوظ رکھا کہ کیا چیز حظ کے اعتبار سے سبب بن سکتی ہے۔ اور ایسے امور میں طلب حظ کی حالت یہ ہے کہ

---

[1] سابقہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ہر جگہ فٹ نہیں بیٹھتی۔ بعض ایسے مسبب ہیں جو مکلف کے بس میں ہوتے ہیں اور اسی حکم سے متعلق ہوتے ہیں جس سے نفس سبب متعلق ہوتا ہے جیسے بیع کے سودے میں خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانا۔

[2] مثال کے طور پر ولایت شرعیہ جس کے مسببات بہت سے ہیں۔ ان میں سے کسی مسبب کی طرف قصد کرنا بعض دفعہ اس کا سبب بننے میں مانع ہو جاتا ہے۔ حالانکہ وہ مطلوب شرعی ہوتا ہے۔ جیسے ولایت سے پیدا ہونے والے فائدوں اور اپنے حظ نفس کا قصد رکھنا۔ اس صورت میں ولایت مطلوب شرعی نہ رہے گی۔ اور اس بارے میں شارع علیہ السلام نے اس مکلف کے لئے جو اپنے حظوظ کے قصد کے لئے اسے طلب کرے، کئی دلائل دیئے ہیں۔ اسی لئے آپ نے ولایت کے طالب کو ولایت سے منع کیا ہے۔ اور جب ہم اس مسبب میں غور کرتے ہیں تو وہ اس بات کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ کبھی شرعی مطلوب غیر مطلوب بھی بن جاتا ہے بلکہ مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ مسبب کے قصد کا التزام نہ کرے۔ یعنی مسبب کی طرف قصد بعض دفعہ اس کے لازم ہونے والے کے فائدے کے لئے مضر ہوتا ہے اور یہ استدلال یا ترقی ہے کہ وہ لازم نہیں۔

اس سے ناپسندیدہ امور پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالےٰ کی توفیق سے عنقریب ذکر آئے گا۔ بلکہ آپ نے مباح امور میں ایسی باتوں کو ملحوظ رکھا اور فرمایا۔

ماجاءك من هذا المال وانت غير مشرف فخذه۔ [۱]

اگر کوئی ایسا مال تجھے دے جس کی تو توقع نہ لگائے بیٹھا ہو تو اسے لے لے۔

آپ نے مال کو قبول کرنے کے لئے نفس کے توقع نہ لگائے رکھنے کی شرط لگائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ طلب رکھتے ہوئے ایسا مال قبول کرنا اس حدیث کے خلاف ہے اور اس کی تفسیر ایک دوسری حدیث میں ہے۔ [۲]

من یاخذ مالاً بحقه یبارك له فيه ومن یاخذ مالاً بغیر حقه فمثله كمثل الذی یاکل ولا یشبع۔

جو شخص اپنے حق کے ساتھ مال لیتا ہے تو اس کیلئے اس مال میں برکت دی جاتی ہے اور جو شخص بغیر حق کے مال لیتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جو کھاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا۔

اور اس کا اپنے حق کے ساتھ مال لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اللہ کا حق نہ بھولے۔ اور یہ بھی نفس کے لالچی نہ ہونے کی علامت ہے۔ اور اس کا بغیر حق کے مال لے لینا اس کے خلاف ہے۔ اور ایک دوسری روایت بھی اس معنی کو واضح کر دیتی ہے۔

نعم صاحب المسلم هو من اعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل [۳]

مسلمان کا وہ ساتھی کیسا اچھا ہے جو اپنے مال سے مسکین، یتیم اور مسافر کو دیتا ہے۔

یا جیسے آپؐ نے فرمایا۔

وانه من یاخذه بغیر حقه كان كالذی یاکل ولا یشبع ویکون علیه شهیداً

اور وہ جو اپنے حق کے بغیر مال لیتا ہے تو وہ اس شخص کی طرح ہے جو کھاتا جائے اور سیر نہ ہو۔ اور وہ

---

[۱] بقایا حدیث یوں ہے وما لا فلا تتبعه نفسك اور جس مال کی حرص رکھے تو اس کے پیچھے نہ پڑ) اسے شیخین نے نکالا۔

[۲] اس حدیث کو الترغیب والترہیب میں یوں روایت کیا۔ " اے حکیم (بن حزام) یہ مال سرسبز اور میٹھا ہے جس نے اسے قناعت سے لیا۔ اسے اس میں برکت دی جائے گی اور جس نے حرص سے لیا تو اس کے لئے کچھ برکت نہ ہوگی۔ اور وہ ایسا ہے کہ کھانا کھائے مگر سیر نہ ہو۔" اسے شیخین، ترمذی اور نسائی نے اختصار کے ساتھ روایت کیا۔

[۳] ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے تیسیر میں شیخین اور نسائی سے لمن اعطى کے لفظ سے روایت کیا۔

يوم القيامة ؎۱ (ناحق مال) اس پر قیامت کے دن گواہ ہوگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس امت کے قابلِ اعتبار بندوں نے اپنے آپ کو اس بات کا پابند بنایا کہ وہ اپنے اعمال کو حظوظ کی آمیزشوں سے آلودہ نہ ہونے دیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے بعض اعمالِ صالحہ میں میلانِ نفس کو نفس کے مکر میں شمار کیا۔ اور انہوں نے تعارضِ اعمال اور ان کی ایک دوسرے پر فضیلت کے بارے میں یہ قاعدہ بنایا کہ افضل عمل وہ ہے۔ جس میں حظِ نفس شامل نہ ہو۔ یا اس سے طبیعت گراں بار نہ ہو۔ حتیٰ کہ ان کا کوئی عمل ایسا نہ تھا جس میں میلانِ نفس کی مخالفت نہ ہو۔ اور جو مذہب انہوں نے اختیار کیا وہ حجت ہے کیونکہ ان کا اجماع ہی اجماع ہے۔ اور یہ اسباب کے بارے میں مسببات سے صرفِ نظر کرنے کی صحت پر دلیل ہے۔ اور جب جبرئیلؑ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے احسان کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا:۔

أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ ؎۲ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَّمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ۔

احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی یوں عبادت کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے۔ اور اگر ایسا نہ کر سکے تو یقین رکھ کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے۔

اور بندے کا ہر فعل جو قانونِ شرعی کے تحت ہو وہ عبادت ہے۔ اور جو شخص اللہ کی یوں عبادت کرے کہ اس کا دل حاضر ہو۔ پھر جب اس کی عبادت میں حظِ نفس بھی شامل ہو جائے تو وہ اس سے چھپ جاتا ہے اور یہ عادت جاریہ کا تقاضا ہے کہ اس سے حظِ نفس کے سوا ہر چیز چھپ جائے۔ اور یہ وہی معنیٰ ہیں جو اس کے اہل لوگوں، جیسے غزالیؒ وغیرہ نے بیان کئے ہیں۔ اندریں صورت مسببات کی طرف متوجہ ہونا مشروع اسباب میں داخل ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔ اور یہ طریقہ اسبابِ ممنوعہ میں بھی ویسے ہی لاگو ہوتا ہے جیسا کہ اسبابِ مشروعہ میں ہوتا ہے۔ اور جزا و سزا ؎۳ کے لاگو ہونے پر مسبب کی طرف عدم التفات کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس طرف راجع ہے کہ مسبب کا اظہار اس کے سبب کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور سبب ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مسبب کو کوئی شے بھی ختم نہیں کرتی الا یہ کہ بالخصوص سبب سے کوئی شرط یا جزءِ اصلی یا تکمیلی فوت ہو جائے۔

؎۱ گذشتہ حدیث کا بقایا حصہ۔

؎۲ اس حدیث کا کچھ حصہ بخاری نے ابوہریرہ سے روایت کیا اور دوسرا باقی حصہ بخاری کے سوا پانچوں نے روایت کیا۔ جیسا کہ تیسیر میں درج ہے۔

؎۳ یعنی باوجودیکہ وہ دونوں مسببات سے ہیں وہ بندے پر ان دونوں کی طرف قصد کے بغیر لاگو ہوتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ

اسباب کا وضعی ہونا، مسببات کی طرف واضع یعنی شارع کے قصد کو مستلزم ہے۔ اور مندرجہ ذیل امور اس پر دلیل ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ اہل دانش نے یہ طے کر دیا ہے کہ اسباب فی نفسہ محض موجود ہونے کی بنا پر اسباب نہیں ہوتے بلکہ وہ اسباب اس حیثیت سے ہیں کہ ان سے دوسرے امور پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جب یہی بات ہے تو اسباب کے وضع ہونے کے قصد سے لازم آتا ہے کہ یہی قصد ان مسببات کی طرف ہو جو ان اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔

دوسرا یہ ہے۔ کہ شرعی احکام تو مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور یہ دونوں چیزیں بلاشبہ مسببات ہیں۔ پھر جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ اسباب کے احکام مسببات ہی کے لئے دیئے گئے ہیں تو پھر اسباب کا قصد حقیقتاً مسببات ہی کا قصد ہوگا۔

تیسرا[۱] یہ ہے کہ اگر اسباب کے ساتھ مسببات کا قصد نہ ہوتا۔ تو ان کی وضع اسباب کی سی نہ ہوتی۔ بلکہ انہیں اسباب فرض کر لیا جاتا۔ اب چونکہ وہ وضع کئے گئے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اسباب ہوں۔ اور اسباب تو صرف مسببات کے لئے ہوتے ہیں تو اسباب کو وضع کرنے والا ایک حیثیت سے مسببات ہی کے وقوع کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع کے نزدیک وضع کا مقصود اسباب ہیں تو لازم ہے کہ مسببات کا بھی ایسا ہی معاملہ ہو۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے یہ کیسے ممکن ہے جبکہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ احکام کا تعلق اسباب سے ہے اور شارع کے نزدیک مسببات مقصود نہیں ہیں۔

---

[۱] ان مقدمات میں غور فرمایئے تاکہ آپ کو معلوم ہو کہ مصنف کو اپنی غرض کے لئے کس چیز کی ضرورت ہے اور کس کی نہیں ہے اور کیا اس کے اس قول کی حاجت باقی رہ جاتی ہے و اذا ثبت ھذا الخ جبکہ پہلے سے یہ کہہ چکے ہیں کہ اسباب کے واضع (یعنی شارع) نے ایک پہلو سے مسببات ہی کے وقوع کا قصد کیا ہے؟ کیا یہ وہی مطلوبہ دعویٰ نہیں؟ لیکن مصنف نے اسے مقدمہ بنا کر اس پر اپنے قول و اذا ثبت ھذا الخ کو ترتیب دے دیا۔ اور کیا مسببات کے وضع کرنے کے قصد کے معنی کسی طرح مسببات کے وقوع پذیر ہونے کے قصد کے معنی سے کچھ زائد ہیں؟

جواب اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کے قصد آپس میں مختلف ہیں۔ جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس معنی میں ہے کہ شارع علیہ السلام نے اسباب کے ساتھ تو تکلیف کا قصد کیا ہے لیکن مسببات میں تکلیف کا قصد نہیں کیا۔ کیونکہ مسببات بندوں کے بس سے باہر ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور یہاں مسببات کی طرف قصد کا صرف یہ معنی ہے کہ شارع علیہ السلام ان اسباب کی بنا پر مسببات کے وقوع کا قصد رکھتے تھے اور اسی لئے آپ نے اسباب کو اپنانے کا حکم دیا۔ اس حکم میں یہ بات نہیں کہ جو کچھ ان اسباب کا مقتضیٰ (مسبب) ہے۔ وہ بھی اس تکلیفی حکم کے تحت داخل ہے۔ اور یہاں مقصد کا اقتضا صرف مسبب کا وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں اصلوں میں کوئی تناقض نہیں۔

اور دوسری[1] وجہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی چیز پر دو قصدوں کا وارد ہونا فرض کر لیا جائے تو بھی یہ محال نہیں جبکہ ان دونوں کا اعتبار مختلف ہو۔ جیسا کہ ایک مقرر کردہ گھر میں نماز کے بارے میں امر و نہی کا ایک ساتھ قصد کا وارد ہونا دو اعتباروں سے ہے اور ماحصل یہ ہے کہ دو اصلیں ہمیشہ ایک دوسری کو پرے ہٹانے والی نہیں ہوتیں۔

پانچواں مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب کی طرف قصد لازم نہیں ہوتا تو پھر مکلف کو علی الاطلاق مسبب کا قصد چھوڑ دینا چاہیئے، مگر اس کی طرف مکلف کا قصد ہوتا بھی ہے پہلی صورت کے متعلق جو کچھ گزر چکا ہے وہی[2] اس پر دلالت کرتا ہے۔

جب آپ کو کہا جائے کہ آپ اپنی گزران کے لئے زراعت یا تجارت وغیرہ کیوں کرتے ہیں؟ تو آپ کہیں گے "اس لئے کہ مجھے شارع علیہ السلام نے ان اعمال کی طرف رغبت دلائی ہے، لہٰذا میں ان احکام کے مطابق عمل کرتا ہوں۔ جو مجھے حکم دیا گیا ہے جیسا کہ شارع نے مجھے نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے، زکوٰۃ

---

[1] یہ تو اپنے قبل کو لازم ہے کوئی نئی چیز نہیں۔ کیونکہ ہر دو قصدوں کا تباین صرف اس صورت میں ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی اعتبار سے وارد نہ ہوں۔

[2] یعنی تیسرے مسئلہ کے دلائل میں کیونکہ جب وہ لازم نہ ہوگا تو اس کے لئے اس کا ترک ہوگا۔

دینے، حج کرنے اور ایسے ہی دوسرے اعمال کا حکم دے کر مجھے ان کا پابند بنایا گیا ہے"۔ پھر اگر آپ سے کہا جائے کہ " شارع نے مصالح کی خاطر کسی کام کے کرنے یا اس سے رکنے کا حکم دیا ہے"۔ تو آپ کہیں گے کہ " ہاں۔ لیکن یہ بات اللہ تعالے پر موقوف ہے مجھ پر نہیں۔ میری ذمہ داری تو صرف اسباب کو اپنانا ہے۔ مسببات کے حصول کی ذمہ داری مجھ پر نہیں۔ میں اپنا قصد اسی طرف پھیرتا ہوں جو میرے لئے بنایا گیا ہے اور جو میرے لئے نہیں اسے اس کے سپرد کرتا ہوں جس کے لئے وہ ہے"۔

مزید جو بات اس پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ سبب بنفسہ فاعل نہیں۔ بلکہ وہ تو صرف مسبب کا اپنے پاس وقوع کا سبب بنتا ہے اپنے ساتھ نہیں۔ پھر جب مکلف سبب بنتا ہے تو اللہ ہی سبب کا بھی پیدا کرنے والا ہے۔ بندہ تو صرف اسے اپنانے والا ہے۔

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ. (۳۷/۹۶)	اور اللہ ہی نے تمہیں پیدا کیا اور اس کو بھی جو تم کرتے ہو۔
اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ. (۳۹/۶۲)	اللہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے۔ اور وہی ہر چیز پر نگران ہے۔
وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (۷۶/۳۰)	اور تم وہی کچھ چاہتے ہو جو اللہ چاہتا ہے۔
وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا. (۹۱/۷)	اور انسان کی قسم، اور جس نے اس (کے اعضا) کو برابر کیا۔ پھر اس کو بدکاری (سے بچنے) اور پرہیز گاری (اختیار کرنے) کی سمجھ دی۔

اور حدیث عدویٰ[1] میں ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فمن اعدی الاول؟	پہلے اونٹ کو کس سے بیماری لگی تھی۔

---

[1] حدیث کا کچھ حصہ جسے شیخین نے روایت کیا اور بخاری میں لفظ یوں ہیں:۔

لاعدوی ولا صفر ولا هامة. فقال اعرابی یا رسول الله فما بال ابلی یکون فی الرمل کانها الظباء فیاتی البعیر الاجرب فیدخل بینها فیجربها قال فمن اعدی الاول؟	نہ چھوت ہے نہ صفر نہ ہامہ۔ ایک اعرابی کہنے لگا۔ اے اللہ کے رسول! میرے اونٹوں کا کیا حال ہے جو ریت میں ہرنوں کی طرح (چست وچالاک) ہوتے ہیں۔ پھر ایک خارشی اونٹ آکر ان میں داخل ہو جاتا ہے اور ان کو خارشی بنا دیتا ہے! آپ نے فرمایا: بھلا پہلے اونٹ کو کس سے بیماری لگی تھی

اور طاعون والی حدیث میں حضرت عمرؓ نے فرمایا :-

نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللّٰہِ اِلٰی قَدَرِ اللّٰہِ — ہم اللہ کی تقدیر سے ، اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔

یہ آپ نے اس وقت فرمایا جب عمرو بن عاص نے آپ سے کہا تھا :-

اَفِرَارًا مِّنْ قَدَرِ اللّٰہِ — کیا اللہ کی تقدیر سے فرار ہے ؟

اور حدیث میں ہے [1]

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلٰى اَنْ يُّعْطُوْكَ شَيْئًا لَّمْ يَكْتُبْهُ اللّٰهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوْا عَلَيْهِ

جو کچھ ہونے والا ہے وہ لکھ کر قلم سوکھ گیا۔ اب اگر ساری خلقت جمع ہو کر تمہیں وہ چیز دینا چاہیں جو اللہ نے تمہارے لئے نہیں لکھی تو وہ اس پر قادر نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی تم سے روکنا چاہیں جو تیرے لئے اس نے لکھی ہے تو وہ ایسا بھی نہیں کر سکتے۔

اور اس پر فیصلہ کن دلائل موجود ہیں ۔ اور جب یہ صورت حال ہو تو سبب کے فعل میں مسبب کی طرف التفات بے انتفاعی کو ہی زیادہ کرتی ہے[2]۔ کیونکہ مسبب کبھی ہو جاتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ جبکہ عام دستور کے مطابق اسے ہونا ہی چاہیئے۔ گویا اس کا ہونا اللہ کی قدرت کے تابع ہوتا ہے جو اس کے مطابق کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ عادات کی گزرگاہ میں یہ انقطاع[3] ہی اس بات پر دلیل ہے ۔ مزید براں شرع میں کوئی بھی ایسی واضح دلیل موجود نہیں جس میں مسبب کے قصد کا مطالبہ ہو۔

ایک اعتراض

پھر اگر یہ کہا جائے کہ[4] شارع نے مسببات اور ان کی طرف قصد کیا ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ مکلف سے قصد مطلوب ہے ۔ ورنہ شارع کے قصد کے لئے مکلف کی وسعت کے مطابق تکلیف کے قصد کے کچھ معنی نہیں نکلتے ۔ جب یہ اس کے مخالف ہو تو تکلیف درست نہ

---

[1] اس حدیث کا کچھ حصہ ترمذی نے روایت کیا اور اسے صحیح کہا۔ اس کے الفاظ میں بعض اختلاف ہیں۔

[2] یعنی مسبب کے وجود میں لانے یا نہ لانے کے پہلو سے۔

[3] کئی سبب ایسے پائے جاتے ہیں جن کے مسبب نہیں پائے جاتے ۔ اور کئی مسبب اپنے عادی سبب کے بغیر بھی پائے جاتے ہیں۔ اور یہ فرق عادات اللہ ہی کے لئے ہیں۔

[4] یہ اشکال چوتھے مسئلہ پر مبنی ہے ۔ اور اسی سے اس موجودہ مسئلہ کے آغاز میں اس کی بناوٹ کی عمدگی معلوم ہو سکتی ہے ۔

ہو گی جیساکہ اس کتاب میں اس کے مقام[1] پر اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ ہاں اگر مطابق ہو تو درست ہے۔ پھر جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ یہ مکلف مسببات کا قصد کرنے والا نہیں، اور ہم یہ بھی فرض کر چکے ہیں کہ یہی شارع علیہ السلام کا مقصود ہے تو اس میں تضاد واقع ہو گیا۔ اور ہر وہ تکلیف جو قصد کے خلاف[2] ہو جس میں کہ شارع نے قصد کیا ہو۔ وہ باطل ہو گی۔ جیساکہ واضح ہو چکا ہے۔ تو یہ معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔

اعتراض کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم ہو گا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ شارع نے تکلیف کے ساتھ مسببات کے وقوع پذیر ہونے کا قصد کیا ہے جیساکہ اسباب کے معاملہ میں شارع کا قصد ہے۔ حالانکہ یہ بات ایسی نہیں۔ جیساکہ گزر چکا ہے کہ مسببات کے ساتھ تکلیف نہیں دی گئی۔ شارع کا قصد تو صرف پیدائش میں جاری دستور کے رابطہ کے مطابق مسببات کا وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اور مسببات کی پیدائش مکلف کے اسباب میں کوشش کرنے کے نتیجہ میں ہوتی ہے۔ تاکہ نیک بخت نیک اور بدبخت، بدبخت بن جائیں۔ اندریں صورت مسببات کے وقوع پذیر ہونے کےلئے شارع کے قصد کا تکلیفی قصد کے ساتھ کچھ رابطہ نہیں رہتا۔

تو مکلف کا اس کی طرف قصد لازم نہیں ہوتا الاّ یہ کہ اس پر کوئی دلیل قائم ہو۔ جب کہ اس پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ یہ درست ہی نہیں[3] کیونکہ مسبب کی طرف قصد کا معنی دوسرے کے فعل کی طرف قصد ہے اور کوئی شخص بھی ایسے قصد کو جو دوسرے کے فعل سے واقع ہونے والا ہو لازم قرار نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ غیر کے فعل کا مکلف نہیں۔ تو وہ اسی کا مکلف ہے جو اس کا فعل ہے اور وہ بالخصوص سبب ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کا قصد اس پر لازم ہے اور اسی قصد کا اس سے مطالبہ ہے۔ البتہ اس میں اعتبار شارع کے قصد کی موافقت کا ہے۔

---

[1] کتاب المقاصد، قصد الشارع کی چوتھی قسم میں ہے۔

[2] سوال میں حقیقت کو چھپا کر اور مزین کر کے مصنف نے یوں بنایا ہے کہ مکلف کے لئے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی قصد نہیں۔ پھر ساتھ ہی یہ بھی فرض کر لیا ہے کہ مکلف کا مسببات میں مطلقاً قصد نہیں ہوتا۔ نہ موافقت میں اور نہ مخالفت میں۔

[3] یعنی مکلف کے قصد کا لازم ہونا۔ اور اس کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں کہ ضمیر نفس قصد پر لوٹے کیونکہ جو بات یہاں دلالت کرنے والی ہے وہ سودمند نہیں۔ نیز مسبب کے قصد کی صحت پر آنے والے دلائل مخالفت کرتے ہیں کیونکہ بعد میں مصنف کا قول یہ ہے کہ اس کی طرف قصد لازم ہوتا ہے اور یہ اس کی تائید کرتا ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے۔

فصل

اور جو قصد مکلف کے لئے مسبب کی طرف ہے وہ یوں ہے کہ جب آپ سے کہا جائے۔ "آپ کام کاج کیوں کرتے ہیں"؟ تو آپ کہیں گے۔ "تاکہ میں اپنی صحت کو برقرار رکھوں اور اپنی اور اپنے بال بچوں کی زندگی بحال رکھ سکوں۔ یا اسی قسم کی دوسری مصلحتیں بتلائیں گے جو اس سبب سے وجود میں آتی ہیں۔ تو ایسا قصد جب سبب بننے کے قریب ہو جائے تو درست ہے۔ کیونکہ یہ عادات جاریہ ہی کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ۔ (۴۵/۱۲)	اور اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر کر دیا۔ تاکہ اس کے حکم سے اس میں کشتیاں چلیں اور تاکہ تم اللہ کا فضل تلاش کرو۔

نیز فرمایا۔

فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰)[1]	زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل (یعنی رزق) تلاش کرو۔

---

[1] گویا اللہ تعالیٰ نے مثال کے طور پر یوں فرمایا کہ زمین میں پھیل کر اسباب کا سہارا لیتے ہوئے اس کے فضل اور رزق کا قصد کرو۔ اور وہ سبب کے ساتھ مسبب کی طرف قصد ہے اور جب یہی بات اللہ تعالیٰ کے احسان جتلانے کے مقام پر ہو تو وہ اپنے ظاہر پر باقی رہے گی کیونکہ احسان جتلانا تو اسی چیز میں ظاہر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہو۔ جس میں دوسرے کا کچھ دخل نہ ہو۔ اور یہ بات صرف مسبب میں ہی ہوتی ہے سبب میں نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کہے کہ جس چیز کو فضل کی طرف قصد سے تعبیر کیا گیا ہے وہ تو مسبب ہی ہے جو احسان جتلاتے کے مقام پر سبب سے متصل یا اس پر مرتب ہوتا ہے تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ سبب کے ساتھ مسبب کا قصد کرنا درست ہے تو بات واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں مسبب کا قصد ہے سبب کا قصد نہیں اور مجازاً اسے مسبب کے قصد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مجازاً ہوتا اور حقیقتاً اس سے مسبب مقصود نہ ہوتا تو اس کے مدعا پر دلالت نہ کرتا اگرچہ احسان جتلانے کے مقام میں ہوتا۔ جب کہ ہم نے فرض کر لیا ہے کہ وہ اس حالت میں احسان جتلانے کا مقام ظاہر کرتا ہے۔

پھر اس حیثیت سے کہ سبب کی طرف قصد کا، فضل کی طرف قصد سے اعتبار کیا جائے تو وہ قصد کمائی کرتا ہے۔ اور احسان جتلاتے کے اسلوب بیان سے بلا انکار اس قصد کی صحت کا پتہ چل جاتا ہے اور یہ اخروی امور میں بھی ایسے ہی جاری ہے جیسے دنیوی امور میں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ [1] صَالِحًا نُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ۔ (۶۵/۱۱)

اور کوئی اللہ پر ایمان لائے اور نیک عمل کرے تو ہم اسے باغوں میں داخل کریں گے۔

اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں جن سے سبب کے ساتھ مسبب کی طرف قصد کی صحت جائز قرار پاتی ہے۔ علاوہ ازیں ماحصل تو صرف یہ ہے کہ وہ اس سبب سے جو اللہ نے اسے مہیا کیا ہے رزق تلاش کرے۔ تو یہ بات اللہ پر اعتماد اور اس کی طرف پناہ لینے کی طرف راجع ہے کہ وہ اسے سبب کے ذریعہ رزق دیتا ہے جس سے وہ اس کے حکم کو قائم رکھتا اور اپنی حالت کو درست رکھتا ہے۔ اور اس میں شرعاً کچھ قباحت بھی نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ شریعت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے۔ تو جو تکلیف بھی ہے وہ یا تو بگاڑ کو دور کرنے کے لئے ہوگی یا مصلحت کے حصول کے لئے اور یا پھر ایک ساتھ ان دونوں کے لئے۔ تو جو کچھ بھی ان کے تحت داخل ہے وہ اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ جو کچھ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس میں شارع کے قصد کی مخالفت نہیں، اور جس چیز سے روکا گیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ شارع کے قصد کے خلاف [2] قصد کرے۔ معہذا اس قصد پر شارع کے مقصود کے علاوہ کوئی عمل مبنی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس سے کوئی مخالف معاملہ لازم آتا ہے۔ تو جب فعل بھی [3] موافق شروع ہو اور قصد بھی

---

[1] اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو مکلف کے قصد پر دلالت کرے۔ لیکن آیت انتشروا، وابتغوا، اور ولتبتغوا۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَتْلُوْنَ كِتٰبَ اللّٰهِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ (۳۵/۲۹) وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھتے اور نماز قائم کرتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا (۳۹/۹) یا وہ شخص جو رات کی گھڑیاں سجدہ کرتے ہوئے ....

اخروی امور میں مسبب کے قصد کی صحت پر واضح دلیلیں ہیں۔

[2] یہ مصنف کے قول پر ہمارے حاشیے کی تائید کرتا ہے جو گزر چکا ہے۔ یعنی ہر وہ تکلیف جس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہو وہ باطل ہے۔

[3] جو کچھ مکلف کے قصد کی موافقت یا مخالفت میں آتا ہے۔ یہ اس طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کا عمل چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ میں مذکور ہے۔

توسب کچھ ہی موافق ہے۔

ایک اعتراض

پھر اگر کہا جائے کہ کیا یہی دونوں پہلو[1] عادات اور عبادات کے تمام احکام میں سبب بن سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ جو کچھ بادی النظر میں ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مسبباب کا قصد عادات میں لازم ہے کیونکہ اس میں مصلحتوں کی وجوہ ظاہر ہیں بخلاف عبادات کے کہ وہ مفہوم کے لحاظ سے معقولات پر مبنی نہیں ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جو مسببات کی طرف بے توجہی کا سبب بن جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں دلیل سے ثابت شدہ کے معنی مصالح یا مفاسد کی جنس کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور یہ چیزیں عادیات میں ظاہر اور عبادات میں غائب ہوتی ہیں۔ اور جب یہ صورت ہو تو عادیات میں مسببات کی طرف التفات اور قصد معتبر ہوتا ہے۔ بالخصوص مجتہدین، کیونکہ مجتہد علتوں کی تلاش کرنے اور اس میں غور وفکر کرنے سے اپنے اجتہاد کے دائرہ کار کو وسیع کر لیتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو مصالح کے موافق احکام جاری کرنے میں وہ مستقیم نہیں رہ سکتا الّا یہ کہ وہ نص یا اجماع کے ساتھ ہو۔ لہٰذا قیاس باطل ہو جاتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ پس معانی میں غور وفکر ضروری ہے کیونکہ احکام انہیں سے اخذ کئے جاتے ہیں اور معانی ہی احکام کے مسببات ہوتے ہیں۔ رہیں عبادات تو جب ان کا مخصوص مفہوم ظاہر نہ ہو رہا ہو اور اس میں نصوص کے مقتضیٰ کی طرف رجوع کرنا پڑے تو ایسی صورت میں شارع کے مقصود پر ترک التفات کا قاعدہ ہی لاگو ہوگا۔ اور مقلد کے لئے بالنسبت یہ دونوں باتیں برابر ہیں خواہ حق کو ثابت کرے یا مسببات کی طرف توجہ ہی نہ کرے الّا یہ کہ جو کچھ شرعی کاموں کی سرانجام دہی کے دوران اسے عادتاً معلومات اور ادراکات حاصل ہوں۔

اعتراض کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ التفات کے بارے میں نفی و اثبات دونوں امور برابر ہیں اس لئے کہ جب مجتہد حکم کی علت پر غور کرتا ہے تو مشروع مصلحت کے وقوع کی خاطر جس جگہ وہ ایسی علت دیکھتا ہے اس پر وہی حکم لگا دیتا ہے یہ اس کی خاص[2] فکر ہوتی ہے۔

---

[1] ان دونوں سے مراد مکلف کا قصد یا عدم قصد ہے قطع نظر اس سے جو ان دونوں کے بارے میں عدم لزوم کے اعتبار سے پہلے گزر چکا ہے کیونکہ مصنف عنقریب عادیات میں قصد کے لازم ہونے پر اور عبادات میں قصد نہ ہونے کے لزوم پر اپنے سوال کی بنیاد رکھے گا۔

[2] یعنی مجتہد علتوں کے محل تلاش کرتا ہے تاکہ جو حکم اصل میں ہے وہی حکم ان پر ثابت کرے۔ اور یہ نظری کام ہے اور وہ فرع جو اس نے استنباط سے معلوم کی ہے اس میں اس کے عمل کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اور جب وہ اس پر عمل پیرا ہونا چاہے تو مسبب پر توجہ یا عدم توجہ کے لحاظ سے مجتہد اور مقلد دونوں برابر ہوتے ہیں۔

اور عمل کے ساتھ اس کے حصول کا قصد یا عدم قصد باقی رہ جاتا ہے جس کی طرف سے بالنسبت خاموشی اختیار کی گئی ہوتی ہے۔ تو جب کبھی وہ عمل کرنے والا ہوتا ہے تو قصد کر لیتا ہے اور کبھی نہیں کرتا۔ اور اپنے اجتہاد کے دوران دونوں صورتوں میں کوئی بات بھی فوت نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مقلد میں دونوں باتیں برابر ہوتی ہیں۔ تو جب وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول سنتا ہے [۱]

لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ ۔ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

تو وہ فیصلہ نہ کرنے کی علت پر غور کرتا ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ غصہ ہے اور اس کی حکمت وہ ذہنی تشویش ہے جو فریقین مقدمہ میں دلائل پر پوری توجہ میں آڑے آتی ہے۔ پھر غصہ کے ساتھ، ایسی ہی دوسری چیزیں۔ مثلاً بھوک کی شدت یا سیری کی زیادتی یا درد وغیرہ، جو ذہنی تشویش پیدا کرتی ہیں، اس حکم میں جا ملتی ہیں تو جب وہ اپنے آپ میں فیصلہ کرنے کے دوران کوئی ایسی چیز دیکھے تو نہی کے اقتضا کے مطابق فیصلہ نہ کرے۔ پھر اگر وہ محض نہی کے نہی ہونے کی بنا پر قصد کرے اور اس حکمت کی طرف توجہ نہ کرے جس کی وجہ سے اسے فیصلہ کرنے سے روکا گیا ہے تو بھی شارع علیہ السلام کا مقصود حاصل ہو جائے گا، اگرچہ قاضی نے اس کا قصد نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ فریقین کے دلائل کو پورا طرح نہ سن سکنے کے مفسدہ کی بنا پر فیصلہ نہ کرنے کا قصد کرے اور بظاہر اسی طرف شارع کا قصد معلوم ہوتا ہے، تو بھی شارع کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس طرح گویا مسبب کی طرف قاضی کا قصد اور عدم قصد دونوں برابر ہو گئے۔ یہی صورت مقلد کی ایسے مسائل میں ہے جن میں وہ اعمال کی حکمت سمجھتا ہے۔ اور جو وہ نہیں سمجھتا تو وہ تمام اعمال میں بالنسبت عبادات کی طرح ہوگا اور اس نے جان لیا کہ عبادات ہر لحاظ سے دنیا و آخرت میں بندوں کی بھلائی کے لئے بنائی گئی ہیں۔ اگرچہ وہ اس کی تفصیل نہ جانتا ہو۔ اور دنیوی یا اخروی مسببات کی طرف قصد ہر لحاظ سے درست ہے خواہ یہ قصد ہو یا عدم قصد جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

چھٹا مسئلہ

جب سابقہ بیان ثابت ہو گیا تو اب اسباب میں داخل ہونے کے لئے مراتب دو قسموں میں بٹ جاتے

---

[۱] عراقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ابوبکرہؓ سے مروی ہے اور متفق علیہ ہے۔ یہ تیسیر میں بدیں الفاظ مروی ہے۔
لا یحکم احد بین الاثنین وھو غضبان۔ غصہ کی حالت میں کوئی شخص دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے۔
اور کہا کہ اسے پانچوں نے نکالا ہے۔

ہیں۔ گویا اسباب کے ساتھ مسببات کی طرف التفات کے تین مرتبے ہیں ۔

پہلا مرتبہ یہ ہے کہ وہ فاعل میں یوں داخل ہو گویا وہ مسبب کا فاعل یا اس کا پیدا کرنے والا ہے۔ تو یہ بات شرک ہے یا اس سے مشابہ ہے اور اللہ اس سے محفوظ رکھے۔ سبب بنفسہٖ فاعل نہیں ہوتا۔

وَاللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (۳۹/۶۲) اور اللہ ہی ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے۔

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (۳۷/۹۶) اور اللہ ہی نے تمہیں پیدا کیا اور وہ کچھ بھی جو تم کرتے ہو۔

اور حدیث میں ہے ۔

اَصْبَحَ مِنْ عِبَادِیْ مُؤْمِنٌ بِیْ وَکَافِرٌ[۱] (الحدیث) میرے بندوں نے اس حال میں صبح کی کہ میرے ساتھ ایمان لائے اور کفر کیا۔۔۔۔

کیونکہ ستاروں کے ساتھ ایمان لانے والا اللہ کے ساتھ کفر کرنے والا ہوتا ہے ۔ جو ستاروں کو بنفسہٖ فاعل سمجھتا ہے ۔ اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے متکلمین نے صرف نظر کیا ہے ۔

دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ سبب میں یوں داخل ہو کر مسبب اس کی عادت میں داخل ہو ۔ اور اسی سے متعلق پہلے سے کلام کیا جا رہا ہے ۔ اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ سبب کے ذریعہ مسبب کی طلب اس کے مستقل ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے موضوع ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ مسبب کا سبب ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مسبب کے لئے کوئی سبب ہو ۔ کیونکہ یہی اس کا عقلی تقاضا ہے ورنہ وہ سبب نہ ہو گا ۔ اس انداز سے مسبب کی طرف توجہ کرنا اللہ تعالےٰ کے اپنی پیدائش کے مقتضیٰ سے باہر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا سبب ہونا واقعتہً اللہ تعالےٰ کی قدرت کے منافی ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کی قدرت سبب کے ہونے یا نہ ہونے دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے ۔

---

[۱] تیسیر میں ہے کہ اس حدیث کا بقیہ ترمذی کے سوا ہر چھ کی طرف منسوب ہے ۔

فاما من قال مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللّٰہِ وَرَحْمَتِہٖ فذٰلک مؤمن بی کافر بِالکواکب، ومن قال مُطِرْنَا بنوءِ کذا وکذا فذٰلک کافر بی مؤمن بالکواکب

تو جس نے کہا کہ ہم پر اللہ کے فضل اور اسکی رحمت کی وجہ سے بارش ہوئی تو ایسے لوگ میرے ساتھ ایمان لائے اور ستاروں سے کفر کیا۔ اور جس نے کہا کہ ہم پہ فلاں فلاں نچھتر کی وجہ سے بارش ہوئی تو ایسے لوگ میرے کافر ہوئے اور ستاروں پر ایمان لائے۔

اور اس میں آپ کے قول کافر کے بعد بی کا لفظ نہیں ہے بلکہ فقط بعد مومن کا لفظ ہے جیسا کہ ہم نے اسے اس کتاب کے وسطی حصہ میں ثابت کیا ہے ۔ اور عنقریب مصنف اسے وضع الشریعۃ للافہام میں قصد الشارع کے ماتحت تیسرے مسئلہ میں بیان کریں گے ۔ اس میں دو مقام پر اس روایت میں کلمہ بی ہے ۔

لہٰذا سبب کا وجود مسبب کے لئے پیدا کرنے والا ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ لیکن اس مقام پر اس کی طرف توجہ غالب ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ مسبب کی غیر موجودگی موثر بھی ہوتی ہے اور ناگوار بھی۔ اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ سبب میں اس کے سبب ہونے کے حکم کی بنا پر فکر پر عادت غالب آجاتی ہے۔ اور اس کے موضوع ہونے کو نہیں دیکھا جاتا۔ اور اس کا موضوع ہونا بالفعل ہوتا ہے۔ بنفسہٖ وہ اس کا مقتضیٰ نہیں ہوتا۔ اور اسباب میں داخل ہونے کے سلسلہ میں پیدائش کے اکثر احوال ایسے ہی ہیں۔

تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ سبب میں اس حیثیت سے داخل ہو کر مسبب کو وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ وہی مسبب ہے۔ ایسے مرتبہ والے کا عموماً عقیدہ یہ ہو جاتا ہے کہ مسبب اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادہ سے ہی وجود میں آسکتا ہے خواہ کسی سبب کے ہونے کا حکم نہ بھی لگایا جائے۔ کیونکہ اگر سبب کا ہونا ہی درست تسلیم کر لیا جائے تو عقلی اسباب کی طرح اس سبب کا مسبب بھی کبھی خلاف نہ ہونا چاہیئے۔ پھر جب ایسا نہیں ہوتا تو سبب اوّل کی دلیل کے مطابق سبب کا رخ محض مسبب حقیقی کی طرف ہو جاتا ہے۔ اسی مقام پر سبب کا حکم لگانے والے[1] کے متعلق کہا جاتا ہے کہ:

"بھلا پہلا سبب کس چیز سے سبب بنا تھا؟" اور ایسے ہی موقع کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ؟[2]

پہلے (اونٹ) کو کس نے بیمار کیا (خارشی بنایا)؟

تو جب اسباب مسببات سمیت اللہ تعالیٰ کی قدرت میں داخل ہوں تو مسبب اللہ تعالیٰ ہوتا ہے نہ کہ سبب۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حکومت میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اور یہ سب کچھ علم کلام میں واضح ہو چکا ہے۔ اور ماحصل یہ ہے کہ مسبب میں سبب کا فی نفسہٖ سبب ہونا معتبر نہیں ہوتا بلکہ اس کا اعتبار اس پہلو سے ہوتا ہے کہ اس کا مسبب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہی بات درست ہے۔

فصل

اور مسبب کی طرف توجہ نہ کرنے کے بھی تین مراتب ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ مکلف سبب میں اس حیثیت سے

---

[1] اگر یہ اعتقاد رکھے کہ اگر سبب پایا جائے تو مسبب وجود میں آئے گا اور اگر سبب نہ ہو تو مسبب بھی نہیں ہوگا۔
[2] پانچویں مسئلہ میں گزر چکی ہے۔

داخل ہوکر وہ بندوں کے لئے آزمائش اور امتحان ہے تاکہ یہ دیکھا جائے کہ وہ کیسے اعمال بجالاتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی بات پر مکلف کی توجہ نہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ بندوں کے اس دار ابتلاء و امتحان میں اسباب و مسببات وضع کئے گئے ہیں۔ گویا سعادت و شقاوت کی طرف یہی راستہ ہے جو دو قسم کا ہے۔

پہلی قسم ۔ جو کچھ بھی عقلوں کی آزمائش کے لئے بنایا گیا ہے۔ اور وہ یہ سارا جہان ہے[1] اس لحاظ سے کہ جو کچھ اس میں نظر آتا ہے اور اس جہان کی صنعت اس ہستی پر دلالت چاہتی ہے جو اس جہان سے آگے ہے۔

دوسری قسم ۔ جو کچھ نفوس کی آزمائش کے لئے بنایا گیا ہے۔ اور وہ بھی یہی سارا جہان ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ بندوں کو نفع و نقصان پہنچانے والا ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ وہ ان کے لئے مسخر بنا دیا گیا ہے۔ وہ جو کچھ تصرف کرنا چاہیں یہ جہان ان کے آگے بے دست و پا ہے۔ تاکہ تضاد و قدر کے تحت لوگوں کے تصرفات کا ظہور ہو اور ان کے اعمال حکم شرع کے تحت چل سکیں اور اس طرح نیک روح نیک بخت اور بد روح بدبخت ہو جائے۔ نیز علم سابق (تقدیر) اور فیصلہ شدہ قضا کے تقاضے ظاہر ہوں جنہیں کوئی لوٹا نہیں سکتا کیونکہ اللہ تعالےٰ تو جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ وہ اپنی اس صنعت میں وسائل و ذرائع کا محتاج بھی نہیں۔ لیکن اس نے اس جہان کو اس انداز سے بنایا ہے کہ اس میں بندوں کی آزمائش ہو۔ اور اس مفہوم پر بہت سے دلائل ہیں جیسے اللہ تعالےٰ نے فرمایا :-

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۱۱/۷)

(اللہ) وہ ہستی ہے جس نے آسمان اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔

اَلَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۔ (۶۷/۲)

اللہ وہ ذات ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔

اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِيْنَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ

جو کچھ زمین میں ہے ہم نے اسے اس کی زینت بنا دیا ہے تاکہ ہم

---

[1] یعنی مجملاً بھی اور مفصلاً بھی۔ اور اسی طرح جو کچھ اس جہان کے بعد ہے اس کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ ہر شخص کی تعریف پوری تفاصیل تک نہیں پہنچتی۔ الا یہ کہ جزئیات کلیات کے ساتھ مربوط ہوتی ہیں۔

[2] جو کچھ مصنف پہلے ثابت کر چکے ہیں اس کے مطابق آزمائش پر عقول و نفوس کے لئے دلیل درست ہے۔

اَيُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ٥ (۱۸/۷)	لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں کون اچھے عمل کرتا ہے۔
ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِي الْاَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ (۱۰/۱۴)	پھر ہم نے ان کے بعد تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا تاکہ دیکھیں کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔
ثُمَّ بَعَثْنٰهُمْ لِنَعْلَمَ اَيُّ الْحِزْبَيْنِ اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوْٓا اَمَدًا ٥ (۱۸/۱۲)	پھر ہم نے انہیں اٹھا کھڑا کیا تاکہ معلوم کریں کہ جتنی مدت وہ غار میں رہے دونوں جماعتوں میں سے اس کی مقدار کس کو خوب یاد ہے۔
وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ. وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِلٰى قَوْلِهٖ وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ ٥ (۳/۱۴۰)	اور یہ دن ہیں کہ ہم ان کو لوگوں میں بدلتے رہتے ہیں اور تاکہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو معلوم کرلے جو ایمان لائے الیٰ قولہ۔ اور صبر کرنے والوں کو جان لے۔
وَلِيَبْتَلِيَ اللّٰهُ مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِيْ قُلُوْبِكُمْ (۳/۱۵۴)	تاکہ اللہ جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے اسے آزمائے اور جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے خالص کردے۔
ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ (۳/۱۵۲)	پھر تمہیں ان (کے مقابلے) سے پھیر دیا۔ تاکہ تمہاری آزمائش کرے۔

ان کے علاوہ اور بھی آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اسباب کا بنانا صرف آزمائش کے لئے ہے تو جب صورت حال ایسی ہو تو ان اسباب کو قبول کرنے والا صرف اسی حیثیت سے قبول کرتا ہے جو کچھ ان اسباب کے متعلق تحقیق ہو چکا ہے اور یہی صحیح بات ہے اور ایسا قصد رکھنے والا اللہ کا عبادت گزار ہے کیونکہ اس نے اسی سے سبب تلاش کیا ہے۔ اس لئے کہ جب وہ اذن سے اسی چیز میں سبب ڈھونڈے گا جس میں اسے اجازت دی گئی ہے تو اس میں اللہ تعالےٰ ہی کی عبودیت ظاہر ہوگی۔ وہ اس کے مسببات کی طرف متوجہ ہونے والا نہیں اگرچہ وہ اسباب اس کے ساتھ چل رہے ہوں۔ گویا وہ تمام خالص عبادات کے لئے اسباب تلاش کرنے والے کی طرح ہے۔

دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ اسباب کی طرف التفات سے الگ ہو کر قصد کے حکم سے سبب میں داخل

لہ اس آیت کا ماحصل اللہ تعالےٰ کے اس قول کی طرف راجع ہے کہ لوگوں کے تصرفات قضا و قدر کے حکم کے تحت ماہر ہوتے ہیں۔ اور یہ آیت اور اس کے بعد کی آیات ماسوائے آخری آیت کے اللہ تعالےٰ کے اس قول کی طرف لوٹتی ہیں کہ لوگوں کے تصرفات علم سابق (پہلے سے لکھی ہوئی تقدیر) کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

ہو اس حقیقت سے کہ وہ نئے پیش آنے والے امور ہیں جو مسببات کی طرف التفات سے زائد ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت میں معبود کا اکیلا ہونا، کہ اس میں کسی کو شریک نہ کیا جائے، اور اس بات پر اعتماد رکھنا کہ عبادات میں اللہ کا شریک بنانا ـــــــ توحید خالص سے نکلنے کے مترادف ہے کیونکہ اس طرف توجہ باقی رکھنا تمام تر محدثات کے ساتھ باقی ہونا اور اغیار کی طرف جھکنا ہے۔ اور یہ شریک ہونے کی ایک خفیف سی شکل ہے۔ اور یہ بھی اپنے مقام پر درست ہے اور شریعت میں شرک کی نفی پر جو دلائل ہیں وہ اس پر شہادت ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا۔ (۱۸/۱۱۰)

تو جو کوئی اپنے پروردگار سے ملاقات کی امید رکھتا ہے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اس کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ. أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ (۳۹/۲-۳)

تو خدا کی عبادت کرو (یعنی) اس کی عبادت کو شرک سے خالص کر کے کرو۔ دیکھو خالص عبادت اللہ ہی کے لئے (زیبا) ہے۔

اور جو کچھ بھی اس باب سے متعلق ہے۔ اسی طرح وہ دلائل جو اللہ رب العالمین کے لئے توجہ میں خلوص کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان سب باتوں سے عبودیت اور توجہ کے خلوص کے بارے میں یہی معنی نکلتے ہیں۔ گویا اس مرتبہ والا موضوعہ اسباب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا عبادت گزار ہوتا ہے۔ جو ایک لحاظ سے ان اسباب کو نظر انداز کر دیتا ہے اور یہ چیز مسببات میں نظر کرنے سے زائد ہے۔ وہ ان اسباب کی طرف صرف اس حیثیت سے رجوع کرتا ہے۔ کہ ان کو سبب بنانے والے اور وضع کرنے والے (یعنی اللہ تعالیٰ) نے میرے لئے وسیلہ بنایا ہے اور میں ان سے مقام قرب تک ترقی کر سکتا ہوں۔ وہ اس میں بالخصوص اسباب پیدا کرنے والے کا ملاحظہ کرتا ہے۔

تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ مسبب میں محض شرعی[1] اذن کے حکم کے ساتھ داخل ہو۔ اور کسی طرف اس کی نظر

---

[1] یہ اور اس کے بعد والا قول اور ابتلا سے متعلق قول اس فصل میں پہلے معنی کی طرف اشارہ ہے اور مصنف کا قول "اس کی توجہ میں خلوص کا مقتضیٰ ہے۔ یہ اس فصل میں دوسرے معنی ہیں۔ اور مصنف کا قول" اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ سبب پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور مسبب حسب معمول جاری ہوتا ہے اگر اللہ چاہتا ہے الخ یہ تیسرے معنی کی طرف اشارہ ہے جس میں مسبب کے لئے التفات ہے۔ بعد میں مصنف نے انہی معنوں کی تصریح کی ہے اور کہا ہے: پس وہ مسبب کے لئے مطالبہ کرتا ہے الخ گویا مصنف کا قول جو کچھ گزر چکا سب کو شامل ہے یعنی پہلی قسم کے تیسرے مرتبہ کو بھی اور اس فصل کے دو مذکورہ مرتبوں کو بھی۔

(بقایا صفحہ آئندہ)

نہ ہو۔ اور اس کی مسبب کی طرف قصد میں توجہ تو صرف حکم پر لبیک کہنے کے لئے ہوتی ہے تاکہ عبودیت کے مقام کی تحقیق ہو جائے۔ کیونکہ جب اسے سبب میں اذن یا حکم دیا گیا تو اس نے اس سبب میں حکم دینے والے کے قصد کی حیثیت سے اس کا جواب دیا۔ اور یہ بات اس پر واضح ہو چکی ہے کہ مسبب صرف وہ (اللہ تعالیٰ) ہے۔ وہ اس کو دستور کے مطابق چلاتا ہے اور اگر وہ چاہے تو یہ نہیں چلتا، جیسا کہ جب اللہ چاہتا ہے تو خرقِ عادت بھی ہو جاتا ہے۔ مزید براں یہ آزمائش اور خالص بنانا بھی ہے۔ نیز وہ اس کی طرف سچی توجہ کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ گو یا وہ ان سب باتوں پر داخل ہوتا ہے تو یہ قصد ان تمام امور کو شامل کر لیتا ہے جو گزر چکے۔ کیونکہ وہ ادھر ادھر دیکھے بغیر شارع کے قصد کا ارادہ کرتا ہے۔ اور جب ان امور میں اس کے قصد کا علم ہو چکا تو جو کچھ بھی سبب بننے کے ضمن میں ہوگا وہ اسے حاصل ہو جائے گا۔ خواہ اس کا اسے علم ہو یا نہ ہو۔ وہ سبب کی راہ سے مسبب کا طالب ہے اور جانتا ہے کہ اللہ ہی سبب پیدا کرنے والا اور وہی آزمائش میں ڈالنے والا ہے۔ اور مکلف کی اس طرف توجہ کے خلوص میں مضبوطی پیدا کرنے والا ہے۔ گو یا اس کا قصد مطلق ہے اگرچہ اس میں مسبب کا قصد داخل ہو۔ لیکن یہ سب کچھ اغیار سے پاک اور کدورتوں سے صاف ہوتا ہے۔

ساتواں مسئلہ

اسباب میں داخل ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ منہی عنہ ہو، دوسرے جو ایسا نہ ہو۔ اگر وہ منہی عنہ ہے تو اس کے سبب نہ بننے کی طلب میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سبب ڈھونڈنے والا مسبب کے واقع ہونے کا ارادہ رکھتا ہے یا نہیں۔ اب اس سے دو باتیں پیدا ہوتی ہیں۔ کبھی تو وہ قتل ناحق سے جان نکالنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ نکل جاتی ہے، اور کبھی کوئی چیز غصب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو اٹھا لیتا ہے اور یہ عادت کے طور پر ہوتا ہے۔ شرع کے تقاضوں کے طور پر نہیں۔ اور کبھی یہ سب کچھ سرے سے واقع ہی نہیں ہوتا۔ اور کبھی مسبب کی طرف قصد اور اس کی طرف التفات

(بقایا صفحہ سابقہ) معہذا یہاں اس کو تیسرے مرتبہ میں شمار کرنے میں کلام باقی رہ جاتا ہے جو اس فصل کے تحت، جس کا موضوع مسبب کی طرف ترک التفات ہے، مندرج ہے۔ کیونکہ یہ مرتبہ، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے دو قسموں میں لٹکا ہوا ہے۔ جیسا کہ ایک ہی شخص میں، ایک ہی حالت میں بیک وقت مسبب کی طرف التفات اور عدم التفات کے جمع ہونے کو درست سمجھنے کا کام باقی رہ جاتا ہے۔

اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اچانک اصلی عارض کے علاوہ کوئی دوسرا عارضہ پیش آجاتا ہے۔ جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے[1]، اور اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ منہی عنہ نہ ہو تو مذکورہ بالا تمام مراتب میں سبب نہ ڈھونڈنے کا مطالبہ نہیں ہوتا۔

پہلے مرتبے کی بات یہ ہے کہ جب ہم نے سبب تلاش کرنے کے کام کو ہر حال میں مباح یا مطلوب تسلیم کر لیا تو معتقد کا یہ اعتقاد کہ سبب ہی فاعل ہوتا ہے ایسی معصیت ہے جو مباح یا مطلوب کے قریب جا پہنچتی ہے تاہم اس کو باطل نہیں بناتی مگر یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ ایسی نزدیکی مفسدہ ہوتی ہے۔ اور معصیت کو ایسا قریب کر دینے والا مفسدہ اسے منہی عنہ بنا دیتا ہے جیسا کہ غصب کئے ہوئے گھر میں نماز ادا کرنا یا غصب کی ہوئی چھری سے ذبح کرنا۔ اور یہ بات علم اصول میں واضح کی جا چکی ہے۔

رہی دوسرے مرتبہ کی بات تو ظاہر ہے کہ سبب تلاش کرنا درست ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے والا جب عادات کے مطابق مسبب پر اعتماد رکھتا ہے اور بسا اوقات مسببات اپنے اسباب سے واقع بھی ہو جاتے ہیں۔ اور ظن غالب بھی ایسا ہی ہوتا ہے تو سبب کا ترک ایسے ہوتا ہے۔ جیسے ہلاکت کے کام میں ہاتھ ڈالنا یا فی الواقعہ ہلاک ہو جانا۔ اور اسی طرح جب وہ عادی امور کے فیصلہ کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے لئے اسباب پر عمل پیرا ہونا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے بے قرار شخص کے بارے میں علما نے کہا ہے کہ جب کسی کو ہلاکت کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا یا قرضہ اٹھانا یا مردار کا گوشت کھانا اور ایسی ہی دوسری باتیں واجب ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنے نفس کو اسی حال میں چھوڑ دے حتیٰ کہ مر جائے۔ اسی لئے مسروق کہتے ہیں کہ: اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کے کھانے پینے پر مجبور ہو جائے جسے اللہ نے حرام کیا ہے۔ پھر ان چیزوں سے نہ کچھ کھائے نہ پئے حتیٰ کہ وہ مر جائے۔ تو ایسا شخص جہنم میں جائے گا۔

---

[1] مصنف کا بیان ایسی غفلت کے متعلق پہلے گزر چکا ہے جو جاننے والے پر یوں طاری ہو جاتی ہے کہ کرتے ہوئے کام میں اسے غیر عالم بنا دیتی ہے اور اس کی مثال ایسے شخص سے دی تھی جس پر یک لخت غفلت طاری ہو جائے تو آنکھ اسے فائدہ نہیں دیتی اور اس پر کوئی حادثہ پیش آجاتا ہے تاہم ایسا عارضہ اسے نفسِ تکلیف سے روک دیتا ہے اور مصنف کا اصل کلام یہ ہے کہ وہ منہی عنہ ہے اور وہ سبب کو نہ اپنانے کا مکلف ہے۔ مصنف کہہ رہا ہے۔ غیر العارض المتقدم الذکر اور اس کا قول ہے ولا اعتبار بہ یعنی اس مقام پر ایسا عارضہ۔ کیونکہ ایسا عارضہ اسے سبب ڈھونڈنے اور مکلف ہونے سے روکے رکھے گا۔

رہا تیسرا مرتبہ، تو اس میں بھی سبب کی تلاش ظاہر ہے۔ الاّ یہ کہ اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ کیا اس مرتبہ والا دوسرے مرتبہ والے[1] کے برابر ہے یا نہیں؟ یہ بات قابل غور ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کے کلام کی عمومیت ان میں کچھ فرق نہ ہونے کی مقتضی ہے جبکہ طبقہ صوفیہ کے متوکلین کے احوال فرق کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس کے باوجود غزالی کے کلام سے اس حکم میں دونوں مرتبے برابر ہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے اس مسئلہ کی تفاصیل بیان کرکے یہ روش اختیار کی ہے۔ اور اس مسئلہ میں جو آخری نکر ہے وہ یہ ہے کہ یہ مرتبہ علمیہ بھی ہوسکتا ہے اور حالیہ بھی اور علم اور حال کے درمیان فرق اہل علم کے ہاں معروف ہے۔ تو جب یہ علمیہ ہوگا تو یہ دوسرا ہی مرتبہ[2] ہے۔ جبکہ ہر مؤمن پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اسباب بذات خود فاعل نہیں ہوتے بلکہ ان اسباب میں فاعل تو اللہ تعالےٰ کی ذات ہوتی ہے۔ لیکن اپنی مخلوق کے بارے میں اس کی عادتِ جاریہ عام مستعملہ عادات کی مقتضی ہوتی ہے۔ پھر کبھی وہ جب چاہے اور جس کے لئے چاہے خلاف عادت بھی کر دیتا ہے۔ جب وہ عادتاً ہو تو اسباب میں داخل ہونے کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ اسباب تو مسببات کے خالق (اللہ تعالےٰ) کے ہاتھ میں ہیں، وہ اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ فاعل ان اسباب کے ساتھ اور ان کے بغیر بھی کام کرتا رہے۔ پھر دونوں پہلوؤں میں سے کوئی ایک مکلف پر غالب آجائے گا۔ اگر پہلا پہلو غالب آئے، جو عادی ہوتا ہے تو اس کا بیان گزر چکا[3] اور اگر دوسرا پہلو غالب آئے تو ایسا شخص اسباب کے ساتھ بھی اور ان کے بغیر بھی ایک ہی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جب وہ بھوکا ہوتا ہے تو اس کے لئے یہ بات برابر ہوتی ہے کہ وہ کوئی سبب اپنائے یا نہ اپنائے۔ کیونکہ اس پر یہ بات واضح ہو چکی ہوتی ہے کہ مسبب کی طرح سبب بھی اللہ تعالےٰ کے ہاتھ میں ہے۔ تو اس حال میں اس پر اس کا یہ ظن غالب نہیں آتا کہ سبب کا ترک ہلاکت میں ہاتھ ڈالنا ہے۔ بلکہ وہ ان دونوں حالتوں کو ایک ہی تصور کرتا ہے۔ ایسا شخص اللہ تعالےٰ کے اس ارشاد میں داخل نہیں ہوتا۔

---

[1] کیونکہ ان دونوں کے فرق پر کوئی ایسا فرق مرتب نہیں ہوتا جو سبب کے ہاں مسبب کے واقع ہونے کے ساتھ غلبہ ظن کے بارے میں ہو۔ مسبب کو اختیار کرنے کے وجوب اور اس کو چھوڑنے کے عصیان کی تفصیل آگے مذکور ہوگی۔

[2] یعنی وہ اس کے مقام پر ہے۔ اور اپنے نتائج میں مشترک ہے۔ لہٰذا اس کا حکم، اسی کا حکم ہوگا۔

[3] یعنی ایسا شخص اس حالت علمیہ سے اس کو حق ثابت کرنے کی طرف ترقی نہیں کرتا۔ اور اس کا ہو جانا اس کیلئے صفت ہوگی۔ جیسے طبیعت بغیر تکلیف کے اپنے مقتضیٰ کے مطابق اس کے افعال میں جاری ہوتی ہے۔

وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (۲/۱۹۵) اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

گویا اس پر بھوک دور کرنے کے لئے سبب کو اختیار کرنا واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا یہ جان لینا[1] کہ سبب بھی مسبب کے ہاتھ میں ہے۔ اس کو مسبب کی ایسی طلب سے بے نیاز کر دیتا ہے جو اس کے کسی ایک پہلو کے تعین کے بارے میں ہو۔ بلکہ اس حال میں سبب اور عدم سبب دونوں برابر ہوتے ہیں۔ تو جیسے مسبب پر اعتماد ہونے کے باوجود مسبب کو اختیار کرنا ہلاکت میں پڑنا شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح سبب کے ترک میں بھی نہیں ہوتا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ سبب کو اختیار کرنے والے کا سبب کو اپنانا مسبب پر اعتماد نہ کرنے کے مترادف ہے، تو یہ ہلاکت میں پڑنا ہو گا۔ کیونکہ اس نے نفس سبب پر اعتماد کیا ہے حالانکہ نفس سبب قابل اعتماد نہیں ہوتا۔ سبب پر اعتماد تو محض اس کے موضوع ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے سبب کو ترک کیا ہے تو کسی دوسری چیز[2] کے لئے نہیں۔ گویا ایمان کی پختگی اور یقین کے لحاظ سے سبب کو اپنانا یا چھوڑنا دونوں حالتیں برابر ہیں۔ ایسی صورت میں ہر شخص اپنی ذات کے لئے خود فقیہہ ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے[3] اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے[4]:

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلٰى اَنْ يُّعْطُوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتُبْهُ اللّٰهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوْا عَلَيْهِ۔

جو کچھ ہونے والا ہے اسے لکھ کر قلم سوکھ گیا ہے۔ اب اگر تمام مخلوق تجھے کوئی ایسی چیز دینے پر اکٹھی ہو جائے جسے اللہ نے تیرے لئے نہیں لکھا تو وہ ایسا نہیں کر سکتی۔

اور عیاض نے مالکیہ کے ایک فقیہہ حسن بن نصر السوسی سے بیان کیا کہ جس سال اشیاء کے بھاؤ چڑھ گئے تھے اسے اس کے بیٹے نے کہا: اے باپ! طعام خرید لو۔ میں دیکھتا ہوں کہ بھاؤ چڑھ گئے ہیں۔ تو باپ نے جو کچھ اس کے گھر میں طعام تھا، اسے بھی بیچ دینے کا حکم دیا۔ پھر اپنے بیٹے سے کہا۔ تم اللہ پر توکل کرنے والے نہیں ہو اور اس پر یقین بھی کم ہی رکھتے ہو۔ کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ جو گندم تمہارے باپ کے پاس ہے وہ تمہیں اللہ کی اس قضا سے بچالے گی جو تم پر آنے والی ہو؟ یاد رکھو جو شخص اللہ پر توکل کرتا ہے تو اللہ اسے

---

[1] یعنی وہ شخص جس کی حالت ایسی ہو جائے جیسے اوصاف طبیعیہ۔

[2] یعنی کسی دوسرے سبب کے لئے نہیں۔

[3] پانچویں مسئلہ میں۔

[4] یہ بھی پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

کافی ہوتا ہے۔

فقہ میں ہمارے مسئلہ کی مثال وہ غازی ہے جو اکیلا کفار کے لشکر پر حملہ کرتا ہے۔ فقہا نے اس کے ظن غالب کی بنا پر سلامت رہنے یا ہلاک ہونے یا ان دونوں میں سے کسی کے ایک یقینی ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ جس نے اپنی سلامتی کا اعتقاد رکھا اسے ایسا کرنا جائز ہے اور جسے بغیر کسی دوسرے فائدہ کے اپنی ہلاکت کا ظن غالب تھا، اسے ایسا کام کرنے سے منع کرتے ہیں۔ اور اس مسئلہ پر اللہ تعالٰی کے اس قول سے دلیل پیش کرتے ہیں۔

وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (۲/۱۹۵) اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

ایسا ہی اس شخص کا معاملہ ہے جو زادراہ کے ساتھ یا اس کے بغیر کسی ہلاکت کی جگہ میں داخل ہوتا ہے، جب اس میں سلامتی کا ظن غالب ہو تو اسے ایسا اقدام جائز ہے۔ اور اگر ہلاکت کا ظن غالب ہو تو پھر جائز نہیں۔ اسی طرح اگر نماز کے وقت کے اندر پانی مل جائے کا ظن غالب ہو تو نماز میں تاخیر کا حکم ہے ورنہ تیمم کا۔ یہی صورت سمندر پر[1] (یعنی کشتی، جہاز وغیرہ میں) سوار ہونے کی ہے۔ اسی اصول پر ایسے شخص کو بھی تیمم مباح ہے جس کے سامان میں پانی موجود ہو یا منع ہے اگرچہ وقت کے اندر اندر[2] پانی مل جانے کا ظن غالب ہو۔ اور جب مریض پر مرض کی زیادتی یا صحت میں تاخیر یا روزہ سے کسی مشقت میں پڑ جانے کا ظن غالب ہو تو وہ روزہ چھوڑ دے۔ اسی طرح اور بھی مسائل ہیں جو ظن غالب پر مبنی ہیں اگرچہ ان ظنوں کی وجوہ مختلف ہوتی ہیں۔ اور ایسی چیزیں اس اصل کو مجروح نہیں بناتیں۔ گویا ہمارا مسئلہ اس قاعدہ کے تحت ہے۔ تو جو شخص اللہ تعالٰی کی ضمانت رزق کے سلسلہ میں سبب سے باہر نکلنے یا اس میں نسبت سے داخل ہونے میں یقین رکھے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے لئے اس کا سبب اپنانا واجب نہیں ہے۔ اسی لئے ہم بعض اہل حال کو دیکھتے ہیں کہ وہ خوفناک کاموں پر سوار ہوتے اور خطرات میں جا گھستے ہیں اور اپنے ہاتھوں کو ایسی چیزیں میں ڈال دیتے ہیں جو دوسروں کے لئے ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ مگر ان کی یہ صورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ ان کے لئے ایسی چیزوں میں نہ دھوکا کھانے کے مقام ہوتے ہیں اور نہ ہلاکت کے اسباب۔ ان کے ہاں یہ چیزیں ہمارے ہاں امن کے مقام اور اسباب نجات کے برابر ہوتی ہیں۔

اور عیاض، ابوالعباس الایبانی سے بیان کرتے ہیں کہ عطیہ جبزری عابد ابوالعباس کے ہاں گئے اور ان سے کہا۔

---

[1] جب اس پر کشتی میں سوار ہوتے وقت سلامتی کا ظن غالب ہو۔ ورنہ اس پر سوار ہونے سے منع کیا ہے۔

[2] اس بات پر غور کیا جائے۔

میں آپ کے پاس زیارت کے لئے اور مکہ کی طرف الوداع ہونے آیا ہوں۔ تو اس کو ابو العباس نے کہا: ہمیں اپنی دعا کی برکت سے محروم نہ رکھنا اور رونے لگے۔ عطیہ کے پاس اس وقت نہ چھاگل تھی، نہ توشہ دان۔ پھر ابو العباس اپنے ساتھیوں سمیت وہاں سے نکلے ہی تھے کہ ایک اور آدمی آکر آپ سے کہنے لگا۔ اللہ آپ سے راضی ہو! میرے پاس پچاس مثقال بھی ہیں اور ایک خچر بھی۔ میں مکہ جانا چاہتا ہوں۔ آپ کیا رائے دیتے ہیں"؟ تو آپ نے اسے کہا "جلدی مت کر حتیٰ کہ یہ دینار کچھ اور زیادہ ہو جائیں"۔ راوی کہتا ہے کہ آپ نے دونوں آدمیوں کو ان کے احوال کے اختلاف کی بنا پر جو مختلف جواب دیئے۔ اس سے ہم متعجب ہوئے۔ ابو العباس کہنے لگے۔ عطیہ میرے پاس وداع ہونے آئے تھے مشورہ طلب کرنے نہیں آئے تھے۔ اور انہیں اللہ پر اعتماد تھا۔ اور یہ شخص مجھ سے مشورہ طلب کرنے آیا تھا اور جو کچھ اس کے پاس تھا اس کا ذکر کیا۔ میں نے اس کی نیت کی کمزوری بھانپ لی تو اسے ایسا حکم دیا جو تم نے دیکھا ہے"۔

ابو العباس اہل علم میں سے امام تھے۔ انہوں نے کمزور نیت والے کو اسباب کی تیاری میں مضبوط ہونے اور اس کا خیال رکھنے کا حکم دیا اور مضبوط یقین والے کو اسباب پر سے پھینک دینے کے حوالہ کیا جس کی بنیاد سلامتی اور ہلاکت کے بارے میں ظنون غالب اور اعتقادات ہیں، پہلے بیان شدہ قاعدہ پر ہے۔ واللہ اعلم۔ یہ فقہی نظریہ کا محل ظن ہے۔ اسی لئے ایک ہی واقعہ میں لوگوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

ایک سوال

اگر یہ کہا جائے کہ اس مرتبہ والے کے لئے ان دونوں باتوں میں سے، یعنی اسباب میں داخل ہونے یا اس کو چھوڑنے میں سے کون سی بات اس کیلئے افضل ہے۔

سوال کا جواب

تو اس سوال کا جواب دو وجوہ سے ہے۔ پہلی یہ ہے کہ ضروری ہے کہ اسباب میں سے کچھ اس کے حق میں ہوں جیسا کہ دوسرے کے حق میں ہوتے ہیں پھر اگر وہ اسباب خرقِ عادت ہوں تو ایسے مرتبہ والے کے حق میں وہ اسباب کے مقام پر ہی ہوں گے۔ کیونکہ خرقِ عادت امور بذاتِ خود بھی اسباب ہیں اگرچہ وہ نامانوس ہیں۔ اور اسباب اختیار کرنا صرف مشہور اسباب میں ہی منحصر نہیں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص حج کے لئے بغیر زادِ راہ کے نکلتا ہے تو اللہ اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جو اس کے گمان میں بھی نہیں ہوتا۔ خواہ یہ زمین کی نباتات سے ہو یا صحراؤں اور جنگلوں میں رہنے والے لوگوں سے ملے۔ خواہ یہ رزق صحرائی جانوروں کا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ خواہ یہ رزق اسباب جاریہ سے ہٹ کر خرقِ عادت کے طور پر اس پر آسمان سے نازل ہو یا زمین سے برآمد ہو۔ اور ایسی چیزوں کو اللہ کے خاص بندے ہی پہچانتے ہیں تو ایسا شخص بھی اسباب کے ساتھ عمل سے خارج نہیں ہوگا۔

ایسے ہی امور میں سے ایک نماز ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْھَا (۲۰/۱۳۲) اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دو۔ پھر اس پر ڈٹ جاؤ۔

اور روایت میں ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم :-

کان یامر اھلہ بالصلوٰۃ اذا لم یجدوا قوتًا۔ [1]

آپ اپنے گھر والوں کو اس وقت نماز کا حکم دیتے جب کھانے کو کچھ نہ ہوتا تھا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے ——— اس مفروضے پر کہ یہ حدیث وارد ہے ——— کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے متعلق قطعی طور پر معلوم ہے کہ وہ اس مرتبہ پر فائز تھے اور انہیں اپنے علم اور حالت کی بنا پر اس کا یقین بھی تھا۔ پھر بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مصالح دنیا کے تقاضوں کے مطابق اسباب میں داخل ہونے کی ترغیب دی جیسا کہ اخروی مصالح کے حصول کی خاطر دی ہے۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حالت کے باوجود اسباب کو اختیار کرنا چھوڑا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ افضل وہی بات ہے جس کی ترغیب آپ نے صحابہ کرام کو دی۔ اور اس لئے بھی کہ یہ حالت کوئی ایسا مقام نہیں جہاں ڈیرا ڈال دیا جائے۔ کیا آپ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا۔

قَیِّدْھَا وَتَوَکَّلْ۔ [2]

(اونٹ کو) باندھ رکھ پھر توکل کر۔

اور اس لئے بھی کہ ایسی حالت والے صاحب کرامات ہوتے ہیں پھر بھی وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تعمیل کی وجہ سے اسباب اختیار کرنے کو چھوڑتے نہیں۔ وہ لوگ اہل علم ہیں تو افضل کو چھوڑ کر غیر افضل کو کیوں اختیار کریں۔

رہا چوتھا مرتبہ، تو یہی مرتبہ، مرتبہ ابتلاء ہے۔ لہٰذا اس میں بھی سبب اختیار کرنا واضح ہے۔ کیونکہ ایسے مرتبہ والے کے لئے اسباب علی الاطلاق ایسی تکلیف بن جاتے ہیں، جن سے اس کی جانچ

---

[1] اسے ابوعبید، سعید بن منصور اور ابن المنذر نے، اور طبرانی نے اوسط میں، اور ابونعیم نے حلیہ میں، اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے نکالا اور کہا کہ جب آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے اہل پر کوئی سختی یا تنگی نازل ہوتی تو آپ انہیں نماز کا حکم دیتے، پھر آپ نے وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ ۔۔۔ پڑھا اور احمد نے زہد وغیرہ میں حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے نکالا اور کہا کہ جب آپ کے گھر والوں کو بھوک کی تکلیف لاحق ہوتی تو آپ اپنے گھر والوں کو صلّوا صلّوا کہہ کر نماز کے لئے بلاتے تھے۔ (تفسیر آلوسی ج ۵ ص ۳۱۹)

[2] طبرانی نے اسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا اور بیہقی نے قیدو توکل کے الفاظ سے روایت کیا۔

ہوتی ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ اسباب تعبدی ہی ہوں، عادی نہ ہوں۔ تو جیسے سبب کے مسبب پر اعتماد کی وجہ سے، کہ اس کی حیثیت اس کے عامل کی ہوتی ہے۔ تعبدی اسباب کو چھوڑنا درست نہیں اسی طرح عادی اسباب کو بھی چھوڑنا درست نہیں۔ یہی وہ بات ہے جس کے لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:۔

مامنکم من نفس منفوسۃ الا وقد علم منزلہا من الجنۃ والنار قالوا یارسول اللہ فلم نعمل؟ افلا نتکل؟ قال: لا اعملوا فکل میسر لما خلق لہ ثم قرء: فاما من اعطی واتقی: الی اخرھا لہ۔

"تم میں سے کوئی جان ایسی پیدا نہیں کی گئی مگر جنت یا دوزخ میں اس کا مقام طے ہو چکا ہے۔ صحابہؓ کہنے لگے۔ اے اللہ کے رسول! پھر ہم عمل کیوں کرتے ہیں؟ ہم توکل نہ کرلیں؟ فرمایا: الیسا مت کرنا کیونکہ جو شخص جس مقام کے لئے پیدا ہوا ہے اسے اسکے اسباب بھی مہیا کئے جاتے ہیں"۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی۔ "تو جس شخص نے دیا اور تقویٰ اختیار کیا۔۔ تا آخر

یہی صورت عادی امور کی ہے کہ وہ بھی عبادات ہیں کیونکہ اس کے نزدیک یہ بھی احکام موضوعہ کے طور پر جاری ہوتے ہیں۔ اور ایسے مرتبہ والے کی اسباب کے متعلق سوچ ایسے ہی ہوتی ہے جیسے عبادات کے متعلق ہوتی ہے جن میں محض اسباب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مسببات کو سبب اختیار کرنے والے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

رہا پانچواں مرتبہ، تو اس میں سبب اختیار کرنا درست ہے۔ کیونکہ ایسے مرتبہ والا اگر سبب کی طرف اس کے سبب ہونے کی وجہ سے اور مسبب کی طرف کسی دوسری وجہ سے التفات نہ بھی کرے تو بھی اس کے لئے ضروری ہے۔ اس لحاظ سے بھی کہ وہ اس میں آگے بڑھنے والا ہے اور مسبب کو خیال میں رکھنے کے لحاظ سے بھی۔ کہ وہ عبادی اسباب کی طرح عادات میں بھی اسباب اختیار کرے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ اسباب اس کی عبادت کے مطلوب کی طرف زینہ ہوتے ہیں۔ اس کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتے

لہ یہ روایت مسلم (ج ۸ ص ۴۸) کی روایات میں سے ایک ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں مامن نفس الا وعلم منزلہا الخ اس میں منفوسہ کا لفظ نہیں ہے۔ یہ لفظ بخاری اور مسلم کی ایک دوسری طویل روایت میں آیا ہے۔ جو روایت یہاں درج کی گئی ہے اس میں اس سے بہت الفاظ میں اختلاف ہے۔ اور یہ روایت نسائی کے سوا پانچوں سے مذکور ہے۔ اس میں بھی جاری درج کردہ روایت سے بہت سے الفاظ میں اختلاف ہے۔

ہیں۔ لہٰذا کوئی چیز بھی عادیات اور عبادیات میں فرق کرنے والی نہیں ہوتی۔ الّا یہ کہ اس مرتبہ والا دوسری چیزوں سے الگ رہنے میں مجبور ہوتا ہے۔ لہٰذا عموماً غیر ضروری اسباب کو پھینک دیتا ہے اور صرف ضروری اسباب پر اکتفا کرتا ہے۔ اس کا دل اسباب کی کثرت سے فرار چاہتا ہے اور وہ اپنے لئے اسباب کا میدان تنگ کر لیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے لئے صرف ایک ہی پہلو درست ہوتا ہے۔ اور جب اسباب مطلوب تک پہنچ رہے ہوں تو اس مرتبہ والے کو ان کے قبول کرنے میں شک نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے مطلوب درست ہوتا ہے۔

اور چھٹے مرتبہ کی بات یہ ہے کہ جب اس میں وہ تمام مختلف باتیں جمع ہو جائیں جو پہلے مذکور ہوئیں تو جو چیزیں ان پر شاہد ہیں اس پر بھی شاہد ہوں گی سوائے اس کے کہ یہ مرتبہ حکم کی بجا آوری اور عبودیت کی صفت کے پہلو سے معتبر ہوتا ہے، کسی دوسری وجہ سے نہیں۔ اس کے لئے اس میں کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ تکلیف کسی ظاہر مصلحت کے لئے ہے یا غیر ظاہر کے لئے۔ اور یہ سب کچھ بندے کے اللہ کے حکم کی بجا آوری کے قصد کے تحت ہوتا ہے۔ پھر اگر مکلف بہ کام ایسی چیزوں سے ہو جو بعض موجودات یا سب سے مربوط ہوں تو حکم کی بجا آوری میں اس کا قصد اس کے لئے شامل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

آٹھواں مسئلہ

سبب کو واقع کرنا مسبب کو واقع کرنے کے مترادف ہے۔ خواہ اس مسبب کا قصد کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ کیونکہ جب عادات کے مطابق مسبب اس سے ظہور پذیر ہوا ہے تو سبب اختیار کرنے والا بلاواسطہ اس مسبب کا فاعل ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ مسببات کی نسبت ان کے اسباب کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے سیری کی نسبت کھانے سے ہے یا سیرابی کی نسبت پانی سے یا جلنے کی نسبت آگ سے یا اسہال کی نسبت سقمونیا سے ہے۔ اور تمام مسببات کی اپنے اسباب کی طرف ایسے ہی نسبت ہے۔ اسی طرح جو افعال ہمارے کسب سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ہماری طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ہمارا کسب نہیں ہوتے۔ اور جب یہ بات معروف اور معلوم ہے تو اسباب شرعیہ میں ان کے مسببات کے ساتھ اسی کے مطابق شرع کا عرف جاری ہوگا۔

اور شرع میں اسباب مشروعہ یا ممنوعہ کی طرف نسبت کے ساتھ اس پر بہت سے دلائل ہیں۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:-

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًاۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ اِلٰى قَوْلِهٖ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ؎۱

یہی وجہ تھی کہ ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا کہ جو شخص کسی کو (ناحق) قتل کرے گا بغیر اس کے کہ جان کا بدلہ لیا جائے۔ تا۔ اور جو اس کی زندگی کا موجب ہوا تو گویا تمام لوگوں کی زندگی کا موجب ہوا۔

اور حدیث میں ہے۔

مامن نفس تقتل ظلمًا الا كان على ابن آدم الاول كفلٌ منها لانّه اوّل من سنّ القتل. ؎۲

جو شخص بھی ظلم سے قتل کیا جاتا ہے تو اس کے گناہ کا آدھا حصہ آدم اول کے بیٹے پر ہوتا ہے کیونکہ وہ پہلا شخص تھا جس نے قتل کی ریت ڈالی۔

نیز حدیث میں آیا ہے:-

من سنّ سنّةً حسنةً كان له اجرها واجر من عمل بها ؎۳

جس شخص نے اچھی ریت ڈالی اس کے لئے اس کا اجر ہو گا اور اس پر عمل کرنے والے کیلئے بھی اجر ہو گا۔

اور اسی طرح:-

من سنّ سنّةً سيئةً

جس شخص نے بری ریت ڈالی۔

نیز حدیث میں ہے ؎۴

انّ الولد لوالديه ستر من النار. وانّ من غرس غرسًا كان ما اُكل منه له صدقةٌ وما سُرق منه الصدقة وما

بچہ اپنے والدین کے لئے آگ سے پردہ ہے۔ اور جس شخص نے کوئی پودا لگایا تو جو کچھ اس سے کھایا گیا وہ کھانے والے کیلئے صدقہ ہے اور جو چوری ہوا وہ بھی

؎۱ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ قتل اور زندہ کرنے سے مراد مسبب ہے اور وہ دونوں آیتوں میں روح کا نکل جانا اور زندگی ہے پس اس میں مسبب، جو کہ زندگی اور موت ہے، کی نسبت سبب اختیار کرنے والے کی طرف ہے اور مصنف پہلے دوسرے مسئلہ میں قتل کو سبب قرار دے چکے ہیں نہ کہ مسبب۔ ممکن ہے یہاں بھی ان کا یہی ارادہ ہو جس پر کوئی دلیل نہیں۔

؎۲ صفحہ ۱۴۱ پر پہلے گزر چکا ہے۔

؎۳ حدیث کا کچھ حصہ الترغیب والترہیب میں بحوالہ مسلم، نسائی، ترمذی، اور ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں دو مقامات پر یہ الفاظ ہیں۔ من سن فی الاسلام۔

؎۴ اس مقام سے آخر مسئلہ تک میں مسبب کی نسبت سبب اختیار کرنے والے کی طرف واضح ہے جو مصنف کے مدعا پر دلالت کرتی ہے۔

أكل السبع فهو له صدقة وما أكلت الطير منه فهو له صدقة. ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة"[1]

اس کے لئے صدقہ ہے اور جو درندے کھا گئے وہ بھی اس کے لئے صدقہ ہے اور جو پرندے کھا گئے وہ بھی اس کے لئے صدقہ ہے۔ اور جو کچھ کوئی اس سے حاصل کرتا ہے۔ تو وہ لگانے والے کے لئے صدقہ ہے۔

اور یہی حال کھیتی کا ہے اور عالم بھی علم بکھیرتا ہے تو جو کوئی اس سے نفع حاصل کرے، عالم کیلئے اجر ہوتا ہے۔ اور ایسی ہی بے شمار مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسببات جن سے نفع یا نقصان حاصل ہوتا ہے۔ سبب اختیار کرنے والے کا فعل نہیں ہوتے۔

پھر جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ سبب میں دخل دینے والا محض مسبب کے تقاضا کی وجہ سے اس میں دخل دیتا ہے۔ لیکن کبھی وہ مجملاً اور تفصیل سے اس کا متقاضی ہوتا ہے اگرچہ یہ تفصیل ساری تفاصیل کو محیط نہیں۔ اور کبھی وہ مجملاً اس میں داخل ہونے کا متقاضی ہوتا ہے تفصیلاً نہیں۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کام کے کرنے کا حکم دیا ہے تو صرف اس لئے کہ فاعل کا فعل کسی مصلحت کا متقاضی ہوتا ہے اور اگر کسی کام سے منع کیا ہے تو بھی صرف اس لئے کہ مکلف کا فعل کسی مفسدہ کا متقاضی ہوتا ہے۔ تو جب مکلف کوئی فعل کرتا ہے تو اس شرط پر کہ وہ سبب سے پیدا ہونے والے مصالح یا مفاسد کا سبب بن رہا ہے۔ اس مصلحت یا مفسدہ یا ان کے نتائج کو نہ جاننا اسے اس سے خارج نہیں کرے گا کیونکہ کسی حکم میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مامور بہ کام کے واقع کرنے میں کوئی مصلحت ہے جسے اللہ جانتا ہے اور اسی لئے اس نے اس کا حکم دیا۔ اور نہی میں بھی یہ بات شامل ہے کہ کسی منہی عنہ کام میں کوئی بگاڑ ہے جسے اللہ جانتا ہے اور اسی لئے اس نے اس سے منع کیا ہے۔ گویا فاعل اس سبب سے پیدا ہونے والے مصالح و مفاسد کے تمام نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کی تفاصیل کا علم نہ ہو۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کہا جائے: جو کام اس نے کیا ہی نہیں تو کیا اسے ثواب یا بدلہ ملے گا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جزا و سزا تو صرف اس بات پر مرتب ہوتے ہیں کہ جو کچھ اس نے کیا اور اس کے درپے ہوا، نہ کہ اس پر جو اس نے کیا ہی نہیں بلکہ شرعاً فعل کا ہی اعتبار ہوگا اس لئے کہ اسی سے مصالح یا مفاسد پیدا ہوئے۔

اور شرع نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ اور جن کاموں میں مصلحت بہت زیادہ ہے انہیں اسلام کا رکن

---

[1] مسلم میں یہ پوری حدیث مذکور ہے مگر ابتدائی حصہ ان الولد لو الدیہ ستر من النار اس میں مذکور نہیں۔

بنادیا ہے اور جن میں بگاڑ بہت زیادہ ہے انہیں گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔ اور جو افعال ایسے نہیں تو ان کی وضاحت کردی۔ مصالح میں اس کا نام احسان رکھا اور مفاسد میں صغیرہ (گناہ)۔ اسی طریقہ سے دین کے ارکان کو، اس کے اصول کو۔ اس کے فروع کو اور اس کی فصلوں کو جدا جدا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کون سے گناہ بڑے اور کونسے چھوٹے ہیں۔ تو جن مامور بہ کاموں پر شریعت نے زور دیا ہے وہی دین کے اصول ہیں۔ اور جہاں یہ بات نہیں تو وہ اس کے فروع یا تکمیلات ہیں۔ اور منہی عنہ کاموں میں جس سے سختی سے منع کیا ہے، وہی کبیرہ گناہ ہیں اور جہاں یہ بات نہیں تو وہ چھوٹے گناہ ہوں گے اور یہ سب کچھ مصلحت یا بگاڑ کے تناسب سے ہے۔

نواں مسئلہ

جو کچھ ان مسائل میں مذکور ہوا ہے وہ یہ ہے کہ مسببات مکلف کے بس میں نہیں ہوتے اور سبب ہی وہ چیز ہے جسے اختیار کرنے کا حکم ہے۔ جب اس بات کا اعتبار کر لیا گیا تو اس پر چند امور مبنی ہوتے ہیں۔ **پہلا** یہ ہے کہ اگر سبب کے درپے ہونے والا اس کی تکمیل کی شرائط کا لحاظ رکھے اور اس کے موانع سے بچے۔ پھر یہ قصد کرے کہ مسبب واقع نہ ہو تو اس نے ایک محال چیز کا قصد کیا[1]۔ اور ایسی چیز کو رفع کرنے کی کوشش کی جو درست نہ تھی اور ایسی چیز کو روکنا چاہا جو رک نہ سکتا تھا۔ تو جس شخص نے شرح کے دستور کے مطابق عقد نکاح یا بیع یا کوئی دوسرا عقد کیا پھر یہ قصد کیا کہ جس چیز پر عقد کیا گیا ہے وہ عقد مباح نہ ہو تو اس کا یہ قصد بے کار ہوگا۔ اور جس کام کے سبب کو اس نے اختیار کیا تھا، اس کا مسبب واقع ہو کے رہے گا۔ اسی طرح جب کوئی شخص طلاق یا غلام کی آزادی شریعت کے اقتضاء کا قصد رکھے ہوئے واقع کرتا ہے۔ پھر یہ بھی قصد کرتا ہے کہ اس کا مقتضیٰ ظہور پذیر نہ ہو تو اس کا یہ قصد باطل ہے۔ عبادات میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شریعت کے حکم کے مطابق نماز ادا کرتا ہے یا روزہ رکھتا یا حج کرتا ہے، پھر اپنے دل میں قصد کرتا ہے کہ جو کچھ عبادات کا نتیجہ ہے وہ اس کے حق میں درست نہ ہو یا قربت حاصل نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ بات بے ہودہ ہے اور ممنوعہ اسباب میں بھی یہی صورت ہے۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے:۔

---

[1] مصنف نے پہلے امر سے اصل بنائی کہ جو شخص پوری شرطوں کے ساتھ سبب کے درپے ہوتا ہے۔ پھر قصد کرتا ہے کہ وہ واقع نہ ہو۔ ۔ ۔ الخ اور عادات و عبادات کی مثالوں میں بھی یہی لحاظ رکھا تاکہ اسے آنے والے اشکالات کے لئے اصل

بقیہ صفحہ آئندہ

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا (۵/۸۷)

اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں انکو حرام نہ کرو۔ اور حد سے آگے نہ بڑھو۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کھانے پینے کی چیزیں اور پوشاک اور نکاح اللہ نے حلال کئے ہیں ان کو حرام قرار دینا عبث[1] ہے اور ایسا شخص اس حال میں نہ نکاح کرنے والا ہے اور نہ خاص مسئلہ[2]۔ بخلاف عام۔ تعلیق اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کا قصد کرنے والا ہے۔ تو یہ سب باتیں لغو ہیں۔ کیونکہ جس چیز کے لئے اللہ تعالیٰ نے مکلف سے سبب میں داخل ہونے کے بغیر حلت کی ذمہ داری لی ہے۔ وہ بظاہر ایسے ہی ہے جیسے مکلف اس میں سبب کے درپے ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :۔

اِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ[3] ولاء تو اسی کی ہے جس نے غلام آزاد کیا۔

اور آپ نے فرمایا :۔

(بقیہ صفحہ سابق) تسلیم کیا جائے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ مصنف نے عمل کو تمام کرنے کے لئے شارع کے قصد کے خلاف قصد بنایا۔ جو اسے ملنے والا ہے ملا ہوا نہیں۔ الا یہ کہ اس قول کے متعلقہ طلاق اور عتق (غلام کی آزادی) (جو شرع کے مطابق قصد کرنے والا ہو) میں بحث باقی رہ جاتی ہے۔ اگر اس کی مراد ہے کہ اپنی بات کو غلط نہ ہونے دے تو یہ واضح ہے اور اگر اس کی مراد وہ ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے کہ معنی کا قصد ضروری ہے تو فقہ مالکی میں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اگر وہ مذاق سے بھی کہہ رہا ہو تو بھی طلاق اور عتق واقع ہو جائیں گے۔ پھر اس کا کوئی چارہ بھی نہ ہوگا۔

[1] اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ الخ تحریم کے بعد اس کا ذکر یہ فائدہ دیتا ہے کہ پہلی تحریم جس سے منع کیا گیا ہے لغو ہے جیسا کہ اس نے یوں فرمایا وکلوا من ھذا الطیب الذی حرمتموہ (اور اس پاکیزہ چیز کو کھاؤ جسے تم نے حرام قرار دے دیا تھا)

[2] مصنف نے امام مالکؒ کے مذہب پر دلیل پکڑی ہے۔ امام شافعیؒ کے مذہب پر نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح کی تعلیق لغو ہے۔

[3] شارع نے الولاء لمن اعتق کو غلام کے آزاد کرنے سے مسبب بنایا۔ تو جس شخص سے عتق واقع ہوگا ولاء اس کے لئے ثابت ہوگئی اب اگر کوئی شخص اس کو رفع کرنے کا ارادہ کرے تو اس نے محال بات کا قصد کیا اور ایسی چیز کے اٹھانے کا تکلف کیا جو اس کے اختیار میں نہیں۔ یہ مسئلہ کی اصل پر دلیل ہے اگرچہ اس کا موضوع خاص ولاء سے ہے۔

[4] حضرت بریرہؓ کی حدیث کا حصہ ہے۔ جسے تیسیر میں چھیوںؒ سے ان الفاظ سے روایت کیا فانما الولاء لمن اعتق اور ایک روایت میں بغیر انما کے صرف الولاء ہے۔

من اشترط شرطاً لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل وان کان مائۃ شرط [1]

اگر کوئی شخص ایسی شرط باندھے جو شرع میں جائز نہیں تو وہ باطل ہے خواہ ایسی سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ جیسا پہلے گزر چکا شارع علیہ السلام اسباب کے ذریعے مسببات کے واقع ہونے کا قصد رکھتے ہیں۔ تو اس قاصد نے شارع کے قصد کے الٹ قصد کیا۔ اور ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے خلاف ہوگا وہ باطل ہے لہٰذا ایسا قصد باطل ہوا اور مسئلہ واضح ہوگیا۔

ایک اشکال اگر یہ کہا جائے کہ یہ مسئلہ دو وجوہ سے الجھ گیا ہے۔ ایک یہ کہ اسباب کے وضعی ہونے میں مکلف کا اختیار اور ارادہ شرط ہے [2] تو جب اختیار ہی مسببات کے اسباب کے اقتضا کے منافی ہو تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ مکلف اسباب کے پوری طرح درپے ہی نہیں ہوا۔ بلکہ اس میں سے شرطِ اختیار مفقود ہے۔ لہٰذا یہ شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے درست نہ ہوا۔ لہٰذا لازم آئے گا کہ اختیار کے فقدان کی وجہ سے اسباب سے پیدا ہونے والے مسبب واقع نہ ہوں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع کے قصد کے خلاف قصدِ عمل کو باطل کر دینے والا ہے۔ جیسا کہ اس کتاب میں مناسب مقام پر مذکور ہے۔ اور جائز اسباب کے اس طرح اور اس قصد کے ساتھ درپے ہونا کہ وہ جائز نہیں شارع کے قصد کے کھلا ہوا مخالف ہے۔ کیونکہ شارع کا قصد ان اسباب کے واسطہ سے مسبب کا حصول ہے۔ اندریں صورت اس طرح اسباب کے درپے ہونا باطل اور ممنوع ہوگا۔

جیسے کوئی نمازی اپنی نماز کے متعلق یہ قصد رکھنے والا ہو کہ وہ اسے اس کے وقت میں ادا نہ کرے گا اور طہارت کرنے والا یہ قصد کرے کہ وہ نماز کے لئے جائز نہ ہو، وغیر ذلک۔ تو اس اصل اور مذکورہ اصل دونوں

---

[1] یہ بھی حضرت بریرہؓ کی سابقہ حدیث کا حصہ ہے اور اس کے الفاظ تیسیر میں اس طرح ہیں۔

من اشترط شرطاً لیس فی کتاب اللّٰہ فلیس لہ، وان اشترط مائۃ شرط، شرط اللّٰہ احق واوثق۔

جس نے ایسی شرط باندھی جو کتاب اللہ میں نہیں تو اس کے لئے کچھ نہیں اگرچہ سو شرطیں باندھے۔ اللہ کی شرط ہی بہت درست اور پائیدار ہے۔

یہ اور اس کا ماقبل اس پر دلیل ہے کہ جس چیز کو اللہ نے کسی چیز کا مسبب بنایا ہے تو بندے کا اس مسبب کو دفع کرنے کا قصد لغو ہے الا یہ کہ پہلا خاص ہے اور یہ ولاء وغیرہ میں عام ہے۔

[2] افعال اور تروک جب قصد سے عاری ہوں تو لغو ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب الاحکام کے چھٹے مسئلہ میں ثابت کیا گیا ہے۔

کو جمع کرنا ضدین کو جمع کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

اشکال کا جواب پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ فرض صرف اختیار کے ساتھ اسباب کو واقع کرنا ہے۔ تاکہ وہ اسباب بن جائیں۔ لیکن اس کے باوجود مسبب کے لئے اس کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور بغیر اختیار اس کے واقع ہونے میں کوئی کلام نہیں اور ان دونوں کو جمع کرنا عقلاً ممکن ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے ہے لہٰذا وہ ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ جیسے کوئی جماع کا قصد کرے اور اسے پسند کرے۔ مگر بچے کی پیدائش کو ناپسند کرے۔ یا زمین میں بیج بکھیرنے کو تو پسند کرے لیکن اس کی فصل پسند نہ کرے۔ یا کسی شخص پر ٹھیک نشانہ بنا کر تیر چلا دے پھر اسے لگ جانا پسند نہ کرے وغیرہ ذلک۔ تو جس طرح عادیات میں ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے[1] اسی طرح شرعیات میں بھی ممکن ہے۔

اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مسئلہ زیر بحث میں سبب کا فاعل یہ قصد رکھتا ہے کہ جو کچھ شارع علیہ السلام نے وضع کیا ہے وہ کوئی نتیجہ پیدا نہ کرے اور جس چیز کو اس نے سبب بنایا ہے وہ اسے ایسا سبب بنا دیتا ہے جس کے لئے کوئی مسبب نہ ہو۔ اور یہ اس کا کام نہیں۔ گویا اس کام میں اس کا قصد عبث ہے کیونکہ یہ اس بات کے خلاف ہے جو شارع کے مقاصد کے قاعدہ میں مذکور ہے۔ کیونکہ اس میں سبب کا فاعل یہ قصد رکھتا ہے کہ وہ اسے مسبب کے لئے سبب بنا دے جسے شارع نے اس کے لئے مسبب بنایا تھا جیسے کہ حلالہ کو جائز نہ سمجھنے والے کے نزدیک حلالہ نکالنے والے کا نکاح۔ کیونکہ وہ اپنے نکاح سے کسی دوسرے کے لئے تحلیل نکاح کا ارادہ رکھتا ہے۔ حالانکہ شارع علیہ السلام نے اس مسبب کے لئے نکاح کو وضع نہیں کیا تھا۔ تو یہ قصد عقد سے متصل ہو گیا۔ لہٰذا شرعی سبب نہ رہا اور یہ سبب نہ ناکح کے نکاح کو حلال کرنے والا رہا اور نہ اس کے نکاح کو جس کے لئے حلالہ نکالا گیا۔ کیونکہ وہ باطل ہے۔

اور حاصل کلام یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں سبب تو اپنایا جاتا ہے حالانکہ وہ سبب[2] نہیں ہوتا اور دوسرا اسے بے نتیجہ سبب کے طور پر اختیار کرتا ہے۔ پہلا تو کسی چیز پر نتیج نہیں ہوتا اور دوسرا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔

---

[1] یعنی سبب کا اختیار اور اس کا قصد تاکہ وہ سبب بن جائے اور اس کا قصد مسبب کا نہ ہونا ہے اور مصنف کا قول العادیات یعنی جیسے تینوں مثالیں ہیں۔

[2] یعنی باوجودیکہ وہ سبب نہیں۔ یعنی اس نے ایسی چیز کا قصد کیا جو اس کے لئے سبب نہیں بنایا گیا تھا۔ اور دوسرے کا معاملہ یہ ہے کہ وہ سبب کا اس قصد کے ساتھ مکمل طور پر درپے ہوا کہ اس کا مسبب واقع نہ ہو اور اس کے وقوع کے رفع ہونے کی خواہش کی جیسا کہ علماء کہتے ہیں۔

کیونکہ نتیجہ اس کے اختیار یا عدم اختیار پر نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ سبب ہیں، سبب ہونے کی حیثیت سے شارع کے قصد کے مخالف تو نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا گمان ہوتا ہے کہ اس کا مسبب واقع نہ ہوگا اور یہ جھوٹ ہے یا ایسا طمع ہے جس کا کسی کو لالچ نہیں۔ اور پہلا اس لحاظ سے اس کے درپے ہوا کہ وہ شارع کا وضع کردہ سبب نہیں۔ ان دونوں میں جو معمولی سا فرق ہے اسے خوب پہچان لیجئے۔

اس کی وضاحت[1] یوں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں قصد عمل سے متصل ہو کر اس میں اثر انداز ہوتا ہے۔ اور دوسرا اس کے استقرار کے بعد اس کا تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں اثر انداز نہیں ہوتا۔

ایک اشکال

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حکم میں ایسا کیوں نہیں ہوتا۔ یعنی جیسے عبادات کے رفض میں؟ کیونکہ وہ اپنے شرعی سبب ہونے کے باعث فی الحقیقت ترک ہے مثال کے طور پر حدث کو دور کرنے میں طہارت سبب ہے۔ تو جب وہ ایسا قصد کرے کہ طہارت سے حدث دفع نہ ہوگا تو اس میں ترک نیت کا یہی معنی ہے۔ اور علماء کہتے ہیں کہ نیت کا ترک عبادت کو باطل کرنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔ گویا اس بحث کا مرجع یہ ہے کہ یہ سب چیزیں بنفسہ[2] اسباب کو باطل کرتی ہیں نہ کہ مسببات کو۔

اشکال کا جواب

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات یوں نہیں۔ رفض (ترک) صرف عبادت کے دوران ہی درست ہے جبکہ وہ اس سے حکم کی بجا آوری کا قصد کر رہا ہو۔ پھر اس عبادت کو کسی اور بات پر پورا کرے۔ بلکہ نیت ہی دوسری ہو تو اس کی عبادت کے لئے مشروع نہیں۔ جیسے کوئی طہارت کرنے والا حدث کو دور کرنے کی نیت کرے پھر اس نیت کو ٹھنڈک حاصل کرنے اور میل کچیل سے بدن کو صاف کرنے کی نیت سے منسوخ کر دے۔ یا پھر وہ نماز کے پوری ہونے اور اس کی شرطوں کے مکمل ہونے کے بعد ایسا کرے تو اس کا یہ قصد کہ وہ عبادت نہ ہو اور نہ ہی اس پر اس کے قائم مقام کوئی دوسرا حکم مرتب ہو یا اسے مباح بنانا وغیرہ ذلک تو وہ اس میں غیر مؤثر ہوگا۔ بلکہ وہ اس سبب کے حکم پر ہوگا۔ اگرچہ ایسا قصد نہ ہو۔ پس ان دونوں میں فرق واضح ہے۔

اور جس نے رفض کے بارے میں کلام کیا ہے وہ اس سے معارض نہیں اور کہا ہے کہ وہ اثر انداز ہوگا۔ لیکن اس نے ایسے قول کی تفصیل[3] بیان نہیں کی۔ کیونکہ وضو کے رفض کے بارے میں فقہاء کا کلام اور اس میں

---

[1] یعنی اس خاص مقام کی وضاحت کرے نہ کہ گزرے ہوئے بیان کے ماحصل کی۔

[2] یعنی وہ پہلے اشکال کی طرف لوٹے گا۔ [3] بلکہ مصنف نے اسے وضو کا رفض بنا دیا خواہ یہ نماز مکمل

(بقیہ صفحہ آئندہ)

ان کا اختلاف اس اصل سے خارج نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں طہارت کے لئے دو وجوہ زیر نظر ہیں[1]۔ تو جس نے مناسب طور پر اس کے فعل کی طرف دیکھا، اس نے کہا کہ اس کے ساتھ نماز کو جائز بنانا اور اس فعل سے مسبب قرار دینا لازم ہے۔ لہٰذا اسے کسی ہنگامی ناقض کے بغیر رفع کرنا درست نہیں۔ اور جس نے اس حکم کی طرف دیکھا یعنی نماز کے مباح بنانے کے حکم کی طرف اور اس کے ہوتے ہوئے اس نے نماز ادا کی اور یہ آئندہ آنے والا امر ہے تو اس میں پہلی نیت، جو طہارت کے وقت تھی، کی موجودگی شرط ہے۔ اور یہ نفی کرنے والی منسوخ نیت کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا اس کے ساتھ آنے والی نماز کو مباح بنانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فعل کے لئے متصل ترک کی طرح ہے۔ اور اگر وہ فعل کے متصل ہو تو اثر انداز ہوگا۔ یہاں بھی یہی معاملہ ہے پس اگر اس نے طہارت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے بعد طہارت کی نیت کو ترک کیا اور اس کا حکم پورا ہوا تو یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اس پر نئے سرے سے طہارت اور نماز واجب ہے۔ اسی طرح جس شخص نے نماز پڑھی پھر اس سے سلام پھیرنے کے بعد اس نماز کا رفض کیا حالانکہ اس نے نماز ایسے ہی پڑھی جیسا کہ اسے حکم تھا۔ تو اگر وہ اس نماز کے متعلق ایسی[2] بات کہے تو قاعدہ بظاہر اس کے قول کے خلاف ہے۔ اور اللہ ہی بہتر جانتا ہے اور توفیق بھی اسی سے ہے۔

یہ اسباب کا حکم ہے جبکہ انہیں اس کی پوری شرطوں اور اس کے موانع کو دور رکھتے ہوئے ادا کیا جائے۔ پھر جب اسباب کو مناسب طور پر نہ اپنایا جائے، نہ اس کی شرائط مکمل کی جائیں اور نہ اس کے موانع کی نفی کی جائے تو ان کے مسببات واقع نہ ہوں گے خواہ مکلف ایسا چاہے یا انکار کرے۔ کیونکہ مسببات کا واقع ہونا یا نہ ہونا اس کے اختیار کی بات نہیں۔ علاوہ ازیں شارع نے جو اسباب بنائے ہیں وہ ان کی شرائط کو پورا کرنے اور ان کے موانع کی نفی کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ تو جب تک ان باتوں کو پورا نہ کرے

(بقیہ صفحہ سابقہ) ہونے کے بعد ہو یا ادائیگی سے پہلے جو اسے باطل کرنے والی ہے۔

[1] ان دونوں نظریوں کے فرق کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے وضو کو نماز سے قطع نظر بنفسہٖ ایک مکمل اور مستقل عبادت قرار دیا، اگرچہ یہ نماز میں شرط ہے، اس نے کہا کہ اس کے پورا ہونے کے بعد رفض اثر انداز نہ ہوگا اور جس نے یہ سمجھا کہ وضو تو نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔ گویا نماز ہی کا حصہ ہے جو نماز کی ادائیگی کے بغیر پورا نہیں ہوتا تو اس کا نماز سے پہلے کا رفض گویا نماز کے تمام ہونے سے پہلے کا رفض ہی شمار ہوگا۔ جو اس میں اثر انداز ہوگا۔

[2] یعنی اگر یہ کہے کہ اگر اس کے ساتھ نماز پوری کرنے کے بعد بھی اس کا رفض ہو تو وضو باطل ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ قاعدہ کے مخالف ہوگا۔

وہ سبب مکمل نہیں ہوتا کہ وہ شرعی سبب بنے تمہارے لئے یہ کہنا برابر ہے کہ شروط کی ادائیگی اور موانع کی نفی اسباب کے اجزاء ہیں یا نہیں۔ نتیجہ ایک ہی ہے۔ علاوہ ازیں اگر اسباب اپنے مسببات کا تقاضا کریں اور وہ مکلف کے منشاء کے مطابق نامکمل ہوں یا وہ تو پورے ہوں مگر ان کے اقتضاآت اٹھ جائیں تو شارع کی وضع کے لحاظ سے اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا اور اس کی وضع اس کے لئے بے فائدہ ہوگی۔ کیونکہ اسباب کے شرعی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ان کے شرعی مسببات واقع ہوں اور ان کے غیر شرعی ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان کے مسببات شرعی واقع نہ ہوں۔ تو جب مکلف کا اختیار ہو تو وہ شرعی لحاظ سے حقائق کو اُلٹ دیتا ہے۔ جس کے لئے شرع میں کوئی معلوم وضع نہیں رہ جاتی۔ اور ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس سبب کے لئے شرع میں وضع معلوم ہے۔ تو یہ معاملہ برعکس ہوگیا جو کہ محال ہے اور جو چیز بھی اس طرف لے جائے اس کا بھی ایسا ہی حکم ہوگا۔ اور اسی سے یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ اسباب شرعیہ میں مکلف کے اختیارات کی کوئی تاثیر نہیں۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس قول کے ساتھ یہ بات کیسے ممکن ہے کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی یا وہ صحت پر دلالت کرتی ہے یا وہ نہی لذاتہٖ اور نہی لوصفہٖ میں فرق پر دلالت کرتی ہے؟ کیونکہ یہ مذاہب تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ منہی عنہ سبب اختیار کرنا۔ یعنی جس کی شرائط پوری نہ کی جائیں اور اس کے موانع کی بھی نفی نہ کی جائے ۔۔ مسبب کے حصول کا فائدہ دیتا ہے۔ اور امام مالک کے مذہب میں[1] ایسا کچھ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بیوع فاسد بھی فروخت کردہ چیز پر قبضہ کے وقت ابتداءً شبہ ملک کا فائدہ دیتی ہیں[1]۔ علاوہ ازیں مارکیٹ کے حوالہ کے ساتھ اور اس کے علاوہ ایسے امور میں جو اصل چیز کو غائب نہیں کر دیتے وہ (بیوع فاسدہ) ملک کا فائدہ دیتی ہیں۔ اسی طرح امام موصوف کے نزدیک غصب وغیرہ کے مسائل میں بھی ملک کا فائدہ دیتی ہیں خواہ اصل غصب شدہ چیز غائب نہ ہو۔ جبکہ غصب یا ایسی ہی باتیں اپنی اصل کے لحاظ سے سبب نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منہی عنہ سبب سے مسبب حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس قول پر کہ نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام قاعدہ اور ان اشیاء میں ملک کی افادیت تو صرف ان دوسرے امور سے

---

[1] یعنی جیسا کہ امام ابوحنیفہ وغیرہ نے عدم حد، نسبت کے ثبوت اور محرمات سے نکاح کے بارے میں کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ عقد کا حکم نہیں بلکہ دوسری چیز ہے یعنی وہ عقد کے کسی مشابہ چیز کا حکم ہے۔ اور باقی تینوں اماموں نے ایسا نہیں کہا۔ بلکہ انہوں نے حد کو اور نسب کے عدم ثبوت کو واجب قرار دیا ہے۔

ہوتی ہے جو پہلے عقد سے خارج ہوتے ہیں۔ اس مقام پر اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔ بعد میں انشاء اللہ اس کا ذکر کیا جائے گا۔

فصل

ماسبق پر مبنی امور ۔ سبب کا فاعل یہ خوب جانتا ہے کہ مسبب اس کے بس میں نہیں۔ تو جب وہ مسبب کو اس کے فاعل (اللہ تعالیٰ) کے سپرد کرتا ہے اور اس کی نظر مسبب سے ہٹ جاتی ہے تو وہ اخلاص کے قریب ہو جاتا ہے۔ وہ مسبب کو اللہ تعالیٰ پر توکل کرتے ہوئے اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور امور ہیہ اسباب میں داخل ہونے اور منہی عنہ اسباب سے باہر رہنے پر صبر و شکر کرتا ہے۔ اس کے علاوہ تابدار مقامات اور پسندیدہ احوال ہیں۔ جن میں سے بعض کا ذکر کر کے انہیں واضح کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ظاہر ہیں۔

اخلاص کا معاملہ یہ ہے کہ جب مکلف سبب میں امر و نہی پر لبیک کہتا ہے۔ اور اس کے سوا دوسرے امر و نہی کو نہیں دیکھتا تو وہ حظوظ نفس سے نکل جاتا ہے اور اپنے رب کے حقوق پر قائم ہو جاتا ہے اور عبودیت کے مقام پر کھڑا ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہ مسبب کی طرف توجہ کرے گا اور اسے ملحوظ رکھے گا اس وقت اللہ کی طرف اس کی توجہ آدھی رہ جائے گی۔ گویا سبب کے ساتھ اس کی اپنے رب کی طرف توجہ سبب کی طرف توجہ کے واسطہ سے ہوگی۔ اب اخلاص کے ان دو رتبوں میں جو فرق ہے اس میں کوئی شک نہیں۔

اور سپردگی کا معاملہ یہ ہے کہ جب وہ جان لیتا ہے کہ وہ مسبب کا مکلف نہیں، نہ ہی مسبب اس کے بس کا روگ ہے تو وہ تہ دل سے اس ہستی کی طرف رجوع کرتا ہے جو مسبب پر قادر ہے اور وہ اللہ سبحانہ ہے تو وہ اپنی تمام تر عادی اور عبادی تکالیف کو اسی پر توکل کرتے ہوئے اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور اس کا یہ رجوع عبادی امور کی طرف نسبتاً زیادہ ہوتا ہے۔ وہ سبب اختیار کرنے کے بعد ہمیشہ اللہ سے ڈرتا بھی ہے اور اس سے امید بھی[1] وابستہ رکھتا ہے۔ پھر اگر وہ ان لوگوں سے ہو[2] جو سبب میں داخل ہونے

---

[1] یعنی دونوں باتوں (بیم و رجا) کو جمع کرنے والا۔ بخلاف اس کے اگر وہ ہمیشہ مسبب پر نظر رکھے گا تو اس پر رجا کا پہلو غالب رہے گا۔ مخفی نہ رہے اس طرح اعمال تکلیفیہ سے نفس میں کوتاہی اور ہمت میں کمزوری ہی مترتب ہوتی ہے۔

[2] مصنف نے جو کچھ تابع فصل میں واضح کیا ہے کیا یہ اس کے مخالف نہیں؟ مخفی نہ رہے کہ مصنف کا قول فَاِنْ کَانَ اس کے قول اِذَا علم اَنّ المسبب الخ کے مقابل ہے۔ تو یہاں بحث عادی اور عبادی دونوں کو شامل ہے جیسا کہ تابع فصل میں شامل ہے تو اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس سے بے نیازی ممکن ہے۔ باوجودیکہ تکمیل سبب سے اعراض کے ذکر میں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا، مقام تفویض کے بنا کہنے کی وضاحت کے لئے کوئی خصوصیت نہیں۔ بلکہ یہ معاملہ ہی دوسرا ہے جو مسبب پر نظر رکھنے سے مترتب ہوتا ہے اور مقام تفویض کے لئے اس کی نسبت ایسے ہی ہے جیسے صبر و شکر اور اخلاص کے مقام کے لئے ہے۔ اور یہی وہ امور ہیں جن کو مصنف نے مسبب سے قطع نظر پر بنا کیا ہے۔

کے ساتھ ساتھ مسبب کی طرف کی متوجہ ہوتے ہیں تو اپنے اختیار کردہ سبب کے نتیجے کی انتظار میں رہتا ہے اور بسا اوقات یہ بات تکمیل اسباب سے اعراض کا سبب بن جاتی ہے کیونکہ وہ نتیجہ جلد چاہتا ہے۔ اس کی توجہ ایسے کام کی طرف ہو جاتی ہے جس کا وہ مکلف نہیں تھا۔ اور جس کام کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اسی موضوع کی مناسبت سے یہ حکایت ہے کہ کسی نے سنا کہ: جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے چالیس صبحیں خالص کر دے تو اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹتے ہیں جو اس کی زبان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس نے اپنے گمان کے مطابق حکمت کے حصول کے لئے اخلاص اختیار کیا۔ پس مدت ختم ہونے پر بھی اس کے پاس حکمت نہ آئی۔ اس نے اس بارے میں لوگوں سے پوچھا تو انہوں نے اسے بتلایا کہ: تم نے اخلاص حکمت کے حصول کے لئے اختیار کیا تھا، نہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے۔ (لہٰذا نتیجہ یہی ہونا چاہیئے تھا) اور یہ معاملہ اکثر اسباب میں مسببات کو ملحوظ رکھنے کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ بسا اوقات مسببات کے ملاحظے اسباب پر چھا جاتے ہیں اور سبب اختیار کرنے والے اور اسباب کی نگہداشت کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے عابد کو اپنی عبادت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور عالم کے علم میں کمی واقع ہو جاتی ہے وغیرہ ذٰلک۔

اور صبر و شکر کا معاملہ یہ ہے کہ جب مکلف آمر (اللہ تعالیٰ) اکیلے کے حکم کی طرف متوجہ ہوتا ہے یہ یقین رکھتے ہوئے کہ اسباب و مسببات کا وہی مالک ہے اور وہ خود ایک مامور بندہ ہے تو وہ آمر کے حکم پر قائم ہو جاتا ہے اور اس کے لئے اس سے کوئی جائے فرار یا جائے پناہ نہیں ہوتی۔ اس حال میں اپنے آپ پر صبر کو لازم قرار دے لیتا ہے کیونکہ وہ انتظار کی حدود میں ہوتا ہے اور ایسے بندوں سے ہوتا ہے کہ اللہ کی یوں عبادت کرتا ہے جیسے اللہ اسے دیکھ رہا ہے۔ پھر جب مسبب واقع ہو جاتا ہے تو وہ انتہائی شکر گزار ہوتا ہے۔ وہ اس مسبب میں سبب اختیار کرنے کے آغاز و انجام کو نہیں دیکھتا، نہ ہی اس سے اپنے لئے کسی فائدہ یا نقصان کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اگر علامت اور سبب عادی ہوں تو سبب اختیار کرنے سے سبب بنتا اور عادی ترتیب میں معتبر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ مسبب کی طرف توجہ کرنے والا ہو۔ پس سبب کبھی تو کوئی نتیجہ پیدا کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا تو جب کوئی نتیجہ برآمد ہو جائے وہ خوش ہو جاتا ہے اور اگر نہ ہو تو اللہ کی تقسیم اور اس کی قضاء سے راضی نہیں رہتا۔ اور سبب کی کچھ بھی حقیقت نہیں سمجھتا۔ اور بسا اوقات ملول ہو کر اسے ترک کر دیتا ہے اور کبھی آزمائش میں جا پڑتا ہے جو اس پر گرانبار ہو جاتی ہے اور اس شخص جیسا ہوتا ہے جو ایک کنارے پر اللہ کی عبادت کرتا ہے اور یہ حالت اس عادت کے برعکس ہے کہ کوئی شخص عبادت کے کشادہ میدان میں داخل ہو۔ اور جو شخص ان تقابلی مقامات میں غور کرے گا تو انہیں مسببات کی طرف توجہ چھوڑنے میں ہی پائے گا اور عموماً اہل کشف و کرامات میں اس کام کا فائدہ بہت بڑا ہوتا ہے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص مسببات میں نظر کرنا اس بنا پر چھوڑتا ہے کہ اللہ نے اسے ایسا حکم دیا ہے تو اس کی تمام تر کوشش اس سبب تک ہوتی ہے جس میں وہ داخل ہوا ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف سے وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ اللہ خود اس کا محافظ و خیر خواہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ امور اللہ ہی کے لئے سزاوار ہیں۔ اور اگر مکلف کا قصد سبب کے واسطہ سے مسبب کا ہو تو اغلب گمان ہے کہ وہ سبب کو اصالتہً اختیار نہیں کرے گا۔ اور اس میں تعبد کا قصد نہ ہوگا۔ لبسا اوقات وہ ایسی خرابی تک جا پہنچے گا جس کی اسے خبر بھی نہ ہو۔ اور کبھی جانتا تو ہے مگر اسے اس کام سے اس پر واقع ہونے والی خرابی کی فکر دامن گیر نہیں ہوتی۔ اور اسی سے بہت سے مفاسد پھوٹتے ہیں اور یہی چیز اعمال عادیہ اور عبادیہ میں دھوکے کی بنیاد ہے۔ بلکہ یہ ہلاک کرنے والی خصلتوں کی اصل ہے۔ عادیات میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ اسے صرف اس صورت میں دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنی تجارت میں جس فائدے کی توقع رکھتا ہے اسے حاصل کرنے میں جلدی کرے یا اس خریدنے کے لئے جس کی اسے اپنی صناعت میں انتظار ہوتی ہے اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہیں۔ رہا عبادت کا معاملہ تو اس کی صورت یہ ہے کہ جسے اللہ تعالےٰ پسند کرتا ہے کہ اسے دنیا میں قبولیت حاصل ہو تو پہلے آسمان والے اس سے محبت کرتے ہیں۔ گویا نوافل کے ذریعہ اللہ تعالےٰ سے۔ پھر اس کے بعد فرشتوں سے محبت کا سبب بن جاتا ہے۔ پھر وہ زمین میں مقبول ہو جاتا ہے۔ تو لبسا اوقات عابد سبب کے ساتھ، جو نوافل ہیں، اس مسبب کی طرف توجہ کرتا ہے پھر اسے جلدی چاہتا ہے۔ اور خود پسندی چاہنے لگتا ہے جو اسے مناسب نہیں ہوتی۔ پھر اس سبب کا اظہار کرتا ہے اور وہ ریا ہے۔ یہی صورت باقی سب ہلاک کرنے والی باتوں میں ہوتی ہے۔ اور یہ بہت بڑا بگاڑ ہے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی حالت والے شخص کا نفس آرام پانے والا، حالت پرسکون امر مجتمع، دل دنیا کے دھندوں سے فارغ اور یکسو ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی زندگانی پاکیزہ ہوتی ہے جو اخروی زندگی تک آگے چلتی ہے۔ ارشاد باری ہے :-

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً [1] | جو کوئی نیک عمل کرے گا۔ خواہ مرد ہو یا عورت اور وہ مومن بھی ہو تو ہم اس کو پاکیزہ زندگی کے ساتھ زندہ رکھیں گے۔

اور جعفر صادقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حیوٰۃ طیبہ کا معنی معرفت باللہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مقام کو سچا سمجھنا اور اللہ تعالیٰ کے حکم پر توقف کرنا بتلایا۔ اور ابن عطاءؒ نے کہا کہ اس کا معنی: اللہ تعالیٰ کے ساتھ زندگی گزارنا اور ماسوا اللہ سے منہ پھیر لینا ہے۔

نیز اس میں تمام تفکرات سے نجات بھی ہے اور یہ حالت بس ایک ہی فکر رہنے دیتی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص سبب کے ساتھ مسبب کی طرف دیکھتا ہو تو وہ گویا ہر سبب میں اس کے ہر مسبب کی طرف جسے وہ پائے، دیکھنے والا ہوتا ہے۔ اور ایسے مسبب کثرت سے اور متفرق ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دیکھنا کہ کونسا سبب نتیجہ پیدا کرتا ہے اور کونسا بے نتیجہ رہتا ہے بذات خود پریشان کن ہے اور جب کوئی نتیجہ نکلتا ہے تو وہ ایک پہلو پر نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسا شخص پریشان حال اور مشغول القلب رہتا ہے اگرچہ مسبب پہلے سے بہتر ہو۔ آپ ایسے شخص کو دیکھیں گے کہ کبھی وہ سبب پر ملامت کرتا ہے۔ کبھی مسبب پر ناراض ہوتا ہے اور کبھی دوسری وجوہ کو طعنہ دیتا ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم [2] کا یہ ارشاد اسی حالت کی طرف اشارہ کرتا ہے:۔

لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ [3] | زمانے کو گالی نہ دو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی زمانہ ہے۔

اور اسی طرح آپؐ کے اور بھی ارشادات ہیں۔

اور جو شخص باقی سب باتوں سے صرف نظر کر کے صرف سبب کے ساتھ مشغول ہوتا ہے وہ صرف ایک ہی امر میں مشغول ہونے والا ہے اور وہ ہے سبب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبودیت، مسبب خواہ کوئی ہو۔

---

[1] جو کچھ مصنف نے ذکر کیا، اس کا محل استدلال ہے، جیسا کہ ابھی حیاۃ طیبہ کے معنی کے بیان میں آئے گا۔ رہا آیت کا باقی حصہ تو مصنف کے اس قول مجازی فی الآخرۃ کی طرف رجوع فرمایئے۔ اور اس کا اس مقام پر مصنف کی غرض سے کوئی تعلق نہیں۔

[2] مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے۔

[3] یعنی اپنے مطالبات پورا نہ ہونے پر اور اپنے اعمال کے مسببات تو خواہش کے مطابق نہ ہونے پر زمانہ کو گالی نہ دو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مسببات کا فاعل ہے جو زمانہ میں واقع ہوتے ہیں۔

اور اس میں کیا شک ہے کہ کئی تفکرات کے بجائے صرف ایک فکر نفس پر بہت ہلکی ہوتی ہے۔ بلکہ ایک فکر جو ثابت ہے وہ اس ایک فکر سے نسبتاً ہلکی ہوتی ہے جو فی نفسہٖ بدلتی رہنے والی یا بکھری ہوئی ہو۔ اور حدیث میں آیا ہے :۔

من جعل همه هم واحدا كفاه الله سائر الهموم، ومن جعل همه اخرته كفاه الله امر الدنيا[1]

جس نے اپنے آپ کو ایک ہی فکر لگائی تو اللہ اسے باقی تمام تفکرات سے کفایت کرے گا۔ اور جس نے آخرت کی فکر لگائی اسے اللہ اس کے دنیا کے کام سے کفایت کرے گا۔

اس معنی کے قریب اس شخص کا قول ہے جس نے کہا: "جس نے علم اللہ کے لئے حاصل کیا تو اسے تھوڑا سا علم بھی کفایت[2] کرے گا اور جس نے اسے لوگوں کے لئے طلب کیا تو لوگوں کی حاجات تو بہت ہیں"۔ زاہد قسم کے لوگ اس میدان پر بہت شیفتہ ہوئے اور اس میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں خوشی محسوس کی۔ یہاں تک کہ بعض نے کہا: "اگر بادشاہ ہمارے اس طریقہ کو جانتے تو اس کے لئے ہم پر تلواروں سے جنگ کرتے"۔ اور حدیث میں روایت ہے :۔

الزهد فی الدنیا یریح القلب والبدن۔[3] دنیا سے بے رغبتی قلب وجسم کو آرام پہنچاتی ہے۔

---

[1] اسے ابن ماجہ، حکیم، شاشی اور بیہقی نے ابن مسعود سے روایت کیا۔

من جعل الهموم همًا واحدا. هم المعاد، كفاه الله سائر همومه ومن تشعبت به الهموم من احوال الدنيا لم يبال الله في اى اودیتها هلك۔

جس نے تمام تفکرات کو ایک ہی فکر بنالیا۔ یعنی فکر آخرت اللہ اسے تمام تفکرات سے کفایت کرے گا۔ اور جس کے تفکرات دنیا کے احوال میں بکھر گئے تو اللہ کو پروا نہیں کہ دنیا کی کونسی وادی میں ہلاک ہوا۔

اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

من جعل الهموم هما واحدا كفاه الله ما اهمه من امر الدنيا والاخرة۔ ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في اى (اودية الدنيا هلك)

جس نے تمام تفکرات کو ایک ہی فکر بنالیا۔ اللہ اس کی اس فکر کو دنیا اور آخرت کے امور سے کفایت کرے گا۔ اور جس کو ان تفکرات نے نافرمان بنادیا تو اللہ کو اس کی کوئی پرواہ نہیں کہ وہ دنیا کی کونسی وادی میں ہلاک ہوا۔

[2] یعنی جس نے علم اس لئے طلب کیا کہ اس کے مطابق یا اس کے متعلق ہو تو وہ تھوڑا ہی ہوگا اور اس سے وہ پریشان حال نہ ہوگا۔

[3] یہ تین طریقوں سے مروی ہے اور اس کا آخری حصہ پہلی روایت میں ہے والرغبة فیها تطیل الهم والحزن۔

(بقیہ صفحہ آئندہ)

اور زہد یہ نہیں کہ ہاتھ سے کام کرنا چھوڑ دیا جائے بلکہ وہ ایک قلبی کیفیت ہے جس کا مفہوم یہ ہے — اگر تو چاہے — اسباب سے عبودیت کے ساتھ قائم رہے اور اسباب میں توجہ دیتے ہوئے مسببات کا قطعاً خیال نہ کرے۔ گویا یہ ایسا طریق کار ہے جو آپ کو اس پورے قاعدہ سے مطلع کر دیتا ہے۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ مسببات میں نظر[1] کبھی معتدلانہ ہوتی ہے جیساکہ جلد ہی اس کا ذکر آرہا ہے ان شاءاللہ تعالےٰ۔ اور اس طریق کو جب کوئی عادات کے چلنے کی حیثیت سے قبول کرتا ہے تو یہ مسبب کی طرف متوجہ ہونے والے کے لئے بہت محفوظ طریق ہے۔ اور کبھی یہ توجہ مبالغہ کی وجہ سے بشری احتمال سے اوپر ہوتی ہے۔ پھر ایسا سبب اختیار کرنے والے کو یا تو سخت تھکان لاحق ہوتی ہے۔ یا وہ اپنی راہ سے ہٹ کر اس راہ کی طرف نکل جاتا ہے جو اس کے لئے نہیں تھی۔

شدت تھکن کی بات یہ ہے کہ اہل سلوک میں سے بہت سے ارباب احوال اس پر متفق ہیں۔ اور

(بقیہ صفحہ سابقہ) (اور دنیا میں رغبت غم وفکر کو طول دیتی ہے) احمد نے کتاب الزہد میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں مرسلاً ذکر کیا اور طبرانی نے اس کی سند ابوہریرہؓ تک پہنچائی۔

اور اس کا آخری حصہ دوسری روایت میں یوں ہے والرغبة فیها تتعب القلب والبدن (اور دنیا میں رغبت قلب و جسم کو تھکا دیتی ہے) یہ روایت طبرانی سے اوسط میں اور ابن عدی سے اور بیہقی سے شعب الایمان میں مرفوعاً اور بیہقی میں عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے۔ مناوی نے کہا۔ اس کی اسناد مقارب ہیں اور اس کا آخری حصہ تیسری روایت میں یوں ہے — (والرغبة فیها تکثر الهم والحزن والبطالة تقسی القلب۔ (اور دنیا میں رغبت غم وفکر کو زیادہ کرتی ہے اور بے کاری دل کو سخت کرتی ہے) یہ روایت قضاعی نے عمرؓ سے روایت کی۔ مناوی نے کہا: اور اسے ابن الآل، حاکم، طبرانی اور دیلمی وغیرہم نے بھی روایت کیا ہے۔

[1] یعنی جو کچھ اس پر مبنی ہو کہ مسبب نہ تو مکلف کے بس میں ہوتا ہے اور نہ وہ اس کیلئے مکلف ہے۔ مسبب پر نظر رکھنے کے بارے میں جب مکلف کیلئے اس بات پر اتفاق ہو گیا تو بہتر یہی ہے کہ اس کی نظر توسط و اعتدال پر رہے اور اس میں اپنے آپ کو تکلیف میں نہ ڈالے حتیٰ کہ اگر اس سے زیادہ کرے تو اسے قصد و اعتدال کی تنبیہہ کی جائے۔ اگر یہ نادر مقامات میں سے بندے کے مقام سے پیدا ہونے والا ہے۔ جیسے اللہ کے بندوں پر شفقت اور اس پہ ان کے واجبات کے عدم قیام کی وجہ سے کثرت خوف۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ سبب اختیار کرنے والا خطرات کا بہت دھیان رکھنے والا اور بہت خوف رکھنے والا ہو۔ اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا اپنے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ ہے۔ جبکہ وہ شدت حرص سے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی تنبیہ اس بات پر تھی کہ بہتر راہ یہ ہے کہ شدت حرص کی بجائے توسط کی طرف رجوع کیا جائے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهٗ لَيَحْزُنُكَ الَّذِيْ يَقُوْلُوْنَ - الخ قولہ - وَاِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ اِعْرَاضُهُمْ وَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَآءِ فَتَاْتِيَهُمْ بِاٰيَةٍ، وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى۔ (۶/۳۳-۳۵)

ہمیں معلوم ہے کہ ان کافروں کی باتیں تمہیں غمگین کر دیتی ہیں۔ الی قولہ — اور اگر ان کی روگردانی تم پر شاق گزرتی ہے تو اگر طاقت ہو تو زمین میں کوئی سرنگ ڈھونڈ نکالو یا آسمان میں سیڑھی (تلاش کرو) پھر ان کے پاس کوئی معجزہ لاؤ۔ اور اگر خدا چاہتا تو سب کو ہدایت پر جمع کر دیتا۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:۔

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ اَلَّا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ (۲۶/۳)

شاید آپ تو اپنی جان ہی ہلاک کر دیں گے (اس فکر سے) کہ لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے۔

اور یہ بھی کہ:۔

يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ (۳/۱۷۶)

اور جو لوگ کفر میں جلدی کرتے ہیں ان (کی وجہ) سے غمگین نہ ہونا۔

اور یہ بھی کہ:۔

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوْحٰۤى اِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهٖ صَدْرُكَ - الی قولہ - اِنَّمَاۤ اَنْتَ نَذِيْرٌ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ ۝ (۱۱/۱۲)

شاید آپ اس وحی سے جو آپ کے پاس آتی ہے کچھ چھوڑ دینے والے ہیں اور اس سے تمہارا سینہ تنگ ہوتا ہے۔ الی قولہ — آپ تو صرف نصیحت کرنے والے ہیں اور اللہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

اور یہ بھی:۔

وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِيْ ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُوْنَ ۝ (۱۶/۲۷)

اور ان کے بارے غمگین نہ ہونا اور ان کی چالوں سے دل میں تنگی محسوس نہ کرنا۔

اس مفہوم میں اور بھی آیات ہیں جو تکلیف دینے والی دعوت سے اختصار کی ترغیب پر اور سبب اختیار

کرنے کے متعلق جو حکم ہے اسی پر وقوف کی طرف رجوع پر اشارہ کرتی ہیں۔ اور اللہ اپنے قول سے جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے[1]

إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ (۱۳/۷) — آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں۔

إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (۱۱/۱۲) — آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور اللہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات۔

یہ سب آیات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ تجھ سے مطلوب صرف سبب اپنانا ہے اور مسبب[2] تو اللہ تعالیٰ ہے جو مسبب کا خالق ہے۔ ارشاد باری ہے:۔

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ (۳/۱۲۸) — (اے پیغمبر!) تمہارا اس کام میں کچھ اختیار نہیں۔ اللہ تعالیٰ خواہ ان پر مہربانی کرے یا انہیں سزا دے۔

اور یہ آیت کفار کے ایمان لانے کی حرص پر رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی سخت تنگی پر اور تبلیغ میں آپ کے مبالغہ کرنے پر تجھے متنبہ کرتی ہے، اس طمع پر کہ اس دعوت کا نتیجہ حاصل ہو اور وہ نتیجہ اس کا ایمان لانا ہے جس سے انہیں عذاب سے نجات حاصل ہو گی۔ حتیٰ کہ قرآن میں آیا ہے۔

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم — تمہاری تکلیف ان کو گرانبار ہوتی ہے۔ تمہاری

---

[1] مصنف نے ان آیات کو پہلی آیات سے جدا کر دیا اور انہیں اس سے متعلق کیا کہ تجھ سے مطلوب سبب اپنانا ہے۔ ان آیات میں تکلیف وہ باتوں میں کمی کرنے کی ترغیب نہیں ہے جیسا کہ پہلی آیتوں میں ہے اور اس نے اسے واجب سمجھا ہے۔ مگر آخری دو آیتوں میں پھر بھی یہ بحث رہ جاتی ہے۔ آیت لیس لک الخ بھی اس معنی کی طرف لوٹتی ہے جیسا کہ آیت انما انت نذیر کا معنی ہے۔ لیکن یہ آیت رجوع کی طلب اور اس مقررہ کام کی حد کے نزدیک ٹھہرنے میں زیادہ صریح ہے بخلاف آیت لیس لک کے۔ مصنف نے اس میں یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کو پروردگار نے کس چیز کا مکلف بنایا ہے۔ اور اس مقام پر مذکورہ آیات میں سے آخری آیت سے مصنف کیا ارادہ رکھتا ہے کیونکہ نہ تو اس سے تکلیف وہ کاموں میں کمی کرنے کی سبب کا مفہوم نکلتا ہے اور نہ سبب اپنانے کی طرف رجوع کی طلب کا۔

[2] اور اس (اللہ تعالیٰ) پر یہ بات نہیں کہ سبب کی طرف التفات حقیقتاً حظوظ کی طرف التفات ہے۔ اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم ایسی مثال سے بری تھے۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر انتہائی رحمت ہے۔ یہاں اللہ کے حظوظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ○ (۹/۱۲۸) بھلائی کے بہت خواہشمند ہیں۔ اور مومنوں پر نہایت شفقت کرنے والے (اور) مہربان ہیں۔

اس کے باوجود آپ کو ایسی بات کی طرف متوجہ کیا گیا جو بہت موافقت رکھنے والی، مقام نبوت میں توسط کے ساتھ زیادہ مناسب اور پیش آنے والی مشقت و تھکن سے لحاظ سے تخفیف اور نبوت کے نیچے سب درجوں میں قابل عمل تھی۔ اگر مقام نبوت ایسا ہے کہ کسی کے لائق نہیں کہ وہ اس کی شرف منزلت کے قریب بھی پہنچے۔ تو یہ بات شریعت کے ایسے احکام کے استدلال کی صحت کو مجروح نہیں کرتی جو مقام نبوت کے بعد امت کے لائق مراتب کے لئے دیئے گئے ہیں۔ جیساکہ اہل شریعت کے ہاں نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے ان حالات و احکام سے، جو آپ کی امت کے بارے میں ہیں، استدلال کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ جب تک کہ کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو دوسری امت سے خاص آپؐ سے متعلقہ حکم کی حامل ہو۔

رہا مکلف کا اپنی راہ سے نکل کر اس راہ پر چل پڑنے کا معاملہ جو اس کے لئے نہ تھی۔ وہ اس لئے ہے کہ جب وہ خاص مسبب کا قصد کرتا ہے کہ وہ ہو یا نہ ہو تو یہ شارع کے مقصود کے خلاف ہے۔ کیونکہ پہلے یہ واضح ہو چکا ہے کہ مسبب مکلف کے لئے نہیں نہ وہ مسبب کا مکلف ہے۔ بلکہ مسبب صرف اللہ اکیلے کے لئے ہے۔ تو جو شخص مسبب کا قصد کرے گا وہ اس پر اسی حساب سے غالب آئے گا جس حساب سے اس نے اپنی معین غرض کے لئے اس کے واقع ہونے کا قصد کیا تھا۔ کیونکہ مسبب تو اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی اقتضاء کے مطابق چلتا ہے۔ نہ کہ کسی بھی بندے کی غرض معین کے مطابق۔ گویا بندے کی غرض اور اس کا قصد بالوضع اللہ کے ارادہ کے مخالف ہوتا ہے۔ اور یہ بات ادب کے مقتضیٰ سے خارج اور قضاء و قدر سے مقابلہ ہے یا کوئی بھی جو اس طرح کا قصد کرتا ہے اس کا ایسا ہی معاملہ ہوتا ہے۔ اور اس معنی میں صحیح حدیث میں تنبیہہ آئی ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

المومن القوی خیر و احب الی اللہ من المومن الضعیف، وفی کل خیر۔ احرص علی ما ینفعك واستعن باللہ، ولا تعجز وان اصابك شئ فلا تقل: لو انی فعلت کان کذا، ولکن قل: قدر اللہ، وما شاء اللہ

طاقتور مومن اللہ کے ہاں کمزور مومن سے بہتر اور پسندیدہ ہے۔ اور ہر ایک میں بھلائی ہے۔ تو اس چیز کی حرص کر جو تجھے فائدہ دے اور اللہ سے مدد مانگ اور عاجز نہ ہو۔ اگر تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو یوں نہ کہہ کہ: اگر میں یوں کرتا تو ایسا ہو جاتا۔ بلکہ یوں کہہ: یہ اللہ کی تقدیر ہے۔ اور جیسا اللہ نے چاہا کر دیا۔ کیونکہ "اگر" کا لفظ شیطان

فعل فان "لو" تفتح عمل الشیطان۔ [1] کے عمل کو کھولتا ہے۔

گویا آپؐ نے تجھے اس بات پر متنبہ کیا کہ "اگر" شیطان کا عمل کھولتا ہے، اس لئے کہ اس کی توجہ سبب کے بجائے مسبب کی طرف ہوتی ہے۔ گویا کہ مسبب سبب سے پیدا ہوتا ہے یا اس کا ایسا ہونا عقلی طور پر لازم ہے۔ بلکہ یہ تو اللہ کی تقدیر ہے۔ جو اس نے چاہا ہو گیا جب کہ سبب کا وجود نہ تو مسبب کی مدد کرتا ہے اور نہ اس کا فقدان اسے عاجز کرتا ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ طے شدہ تقدیر کا نفوذ ہی کام کا نتیجہ ہوتا ہے اور سبب باقی رہ جاتا ہے۔ اگر وہ اس کا مکلف ہے تو تکلیف کے مقتضٰی کے مطابق اس پر عمل کرے اور اگر مسبب اس کے بس میں نہ ہونے کی بنا پر اس کا مکلف نہیں تو یہ سمجھتے ہوئے پوری طرح جھک جائے کہ مکمل اختیار اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ پھر اس پر شیطان کا دروازہ نہیں کھلے گا۔ اور انسان کو ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں حتیٰ کہ اسے اس انجام کی طرف لے جاتے ہیں کہ مسبب پر نظر رکھنا، شیطان کے وساوس اور تقدیر کے مقابلہ وغیرہ کی وجہ سے شرعاً مکروہ ہے۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ مسبب پر نظر نہ رکھنے والا اعلےٰ مرتبہ پر اور عملی لحاظ سے پاکیزہ ہوتا ہے۔ جبکہ وہ عبادات ادا کر رہا ہو اور یہ بات عادات میں بھی پورا بدلہ دینے والی ہے۔ کیونکہ وہ اپنے حظ کو ختم کر رہا ہے بخلاف اس شخص کے جو مسببات کی طرف التفات کرتا ہے تو وہ حقیقتاً حظوظ کی طرف التفات کرتا ہے۔ کیونکہ اعمال کے نتائج بندوں کی طرف لوٹتے ہیں باوجودیکہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ تو گویا بندوں پر مصالح یا مفاسد ہی لوٹتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے:

اِنَّمَا هِیَ اَعْمَالُکُم اُحْصِیهَا لَکُم، ثم اوفیکم ایاها [2] یہ تو تمہارے اعمال ہی ہیں جنھیں میں نے تمہارے لئے شمار کر رکھا ہے پھر تمہیں یہ سب کچھ پورا پورا دے دوں گا۔

اور اس کی اصل قرآن میں موجود ہے۔

---

[1] اسے مسلم، احمد اور نسائی نے نکالا۔

[2] ایک طویل حدیث کا حصہ جسے مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ (۴۱/۴۶) جس نے اچھے عمل کئے تو وہ اسی کیلئے ہیں۔

تو گویا جو شخص ان کی طرف التفات کرتا ہے وہ اپنے حظ کی طرف ہی کرتا ہے اور جو شخص صرف امرو نہی کا خیال رکھتا ہے وہ اپنے حظوظ کو گرانے والا ہے۔ اور یہ ارباب احوال کا مذہب ہے۔ اور اس کی تفصیل کسی دوسرے مقام پر ہے۔

اگر کہا جائے کہ مسببات سے نظر ہٹانے کا کیا مفہوم ہے؟ اور کس قاعدہ سے اسے ایسا شمار کیا جا سکتا ہے یا اس سے خارج کیا جا سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو حظوظ کا ترک بالکل ظاہر ہوتا ہے یعنی دل کلیتہً اس طرف متوجہ نہیں ہوتا اور یہ صورت بہت کم ہوتی ہے۔ طبقہ صوفیہ کے ارباب احوال میں سے بہت لوگ اس صفت سے مختص ہوتے ہیں۔ وہ مطلقاً سبب پر نظر رکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہی نہیں کہ اس کا کوئی مسبب ہے بھی یا نہیں؟ اور کبھی یہ غیر ظاہر ہوتا ہے یعنی حظ کا خیال کلیتہً دل سے نہیں نکلتا الا یہ کہ وہ امر و نہی کے پیچھے سے اس کی طرف التفات کرتا ہے اور عادات کے معمول کے ساتھ ساتھ چلتا ہے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ اللہ ہی جیسے چاہے اسے چلاتا ہے اور کبھی یہ سبب کے ذریعہ مسبب کی طلب کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ یعنی وہ مسبب (اللہ تعالیٰ) سے سبب کے مقتضیٰ کو طلب کرتا ہے۔ گویا کہ وہ مسبب (اللہ تعالیٰ) سے سبب کا ہاتھ پھیلائے طلب کر رہا ہے، جیسے وہ عاجزی کا ہاتھ پھیلائے کوئی چیز مانگتا ہے۔ یا وہ مسبب کو وہ چیز تفویض کر رہا ہے جس کا وہ سزاوار ہے۔ یہی لوگ ہیں جو سبب کے ساتھ مسبب کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور سبب کے ساتھ مسبب کے لئے التفات تو محض دستور کے طور پر ہوتی ہے جیسے کوئی نفس سبب سے مسبب کا طالب ہو یا یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ سبب ہی مسبب کو پیدا کرنے والا ہے یہی وہ خوفناک مقام ہے جہاں سے مذکورہ مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان دونوں اطراف کے درمیان بہت سے واسطے ہیں جو مجتہدین کی فکر کی جولانگاہ ہیں۔ تو جو کوئی واسطہ کسی طرف کے قریب ہوگا اس کے لئے اسی کا حکم ہوگا۔ اور حظوظ کے مسئلہ میں بھی اس بات کو ثابت کیا گیا ہے۔

دسواں مسئلہ

اس مسئلہ میں یہ مذکور ہے کہ شرعاً اسباب کے اپنانے کے مطابق مسببات کا مرتبہ[1] ہوتا ہے۔ اور

---

[1] جیسا کہ چوتھے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

شارع علیہ السلام کے حکم کے مطابق اسباب کے ساتھ مسببات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جب اس کا اعتبار کیا جائے تو مکلف کی طرف نسبت سے اس پر چند امور مترتب ہوتے ہیں :۔

ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ مسبب جب شرعی طور پر مسبب کی طرف منسوب ہو تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مکلف سبب کے اس طرح درپے ہو اور مسبب کی طرف اس وجہ سے التفات کر سکے وہ اس سے واقع ہوگا جو اس کے حساب میں نہیں۔ کیونکہ سبب اپنانا جیسے امور بہ ہے ویسے ہی منہی عنہ بھی ہے اور طاعات میں سبب اپنانے سے اس کے گمان کے مطابق اس کے نتیجہ میں کوئی بھلائی سامنے نہیں آتی جیسے ارشاد باری ہے :۔

وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا۔	اور جس نے اسے زندگی دی گویا اس نے سب لوگوں کو زندگی دی۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد :۔

من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها[1]	جس نے کوئی اچھی ریت ڈالی اس کے لئے اس کا اجر ہے اور اس کا بھی جو اس پر عمل کرے۔

اور آپ کا ارشاد :۔

ان الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يظن انها تبلغ ما بلغت[2] الحديث[3]	آدمی کبھی اللہ کی رضا والا کوئی ایسا بول بولتا ہے جو اسے اتنی بلندی پر پہنچا دیتا ہے جس کا اسے گمان بھی نہیں ہوتا۔

اسی طرح معصیت میں سبب بنانے پر بھی اس کے گمان کے مطابق کوئی برائی سامنے نہیں آتی۔ جیسے ارشاد باری ہے :۔

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا۔	گویا کہ اس نے سب لوگوں کو قتل کر دیا۔

---

[1] ص ۱۴۹ پر گزر چکا ہے۔

[2] حدیث کا ٹکڑا جسے مالک اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نیز نسائی اور ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے، حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

[3] اس کے بقیہ پر دلیل ہے جو یہ ہے یرفعہ اللہ بھا فی الجنة (اللہ اسے اس کلمہ کے ذریعے بلند کر کے جنت میں لے جائے گا) اور تیسیر میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں بدل لا یظن الخ لا یلقی لھا بالا۔

اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد :-

ما من نفس تقتل ظلما الا کان علی ابن آدم الاول کفل منھا [1]	کوئی بھی شخص جو ظلم سے قتل کیا جاتا ہے تو آدم اول کے بیٹے پر اس گناہ کا حصہ ہوتا ہے۔

اور آپ کا یہ ارشاد :-

ومن سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرھا [2]	اور جس نے بری ریت ڈالی۔ اس پر اس کا بوجھ ہوگا۔

اور آپ کا یہ ارشاد :-

ان الرجل لیتکلم بالکلمۃ من سخط اللہ [3] الحدیث [4]	آدمی کبھی اللہ کی ناراضی کا ایسا بول بولتا ہے ..... الحدیث۔

اور اسی طرح کی دوسری احادیث۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء العلوم اور دوسری کتابوں میں اس معنی کی توثیق کی ہے۔ اور وہ بہت کافی ہے۔ اور کتاب الکسب میں کہا ہے۔ " نقد ادائیگی کے وقت کھوٹا درہم چلانا ظلم ہے جس سے معاملہ کرنے والے کو نادانستہ طور پر نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس کھوٹے درہم کو جان لے گا تو اس کو آگے چلا دے گا۔ اسی طرح دوسرا اور تیسرا شخص بھی کرے گا۔ اسی طرح وہ لوگوں کے ہاتھوں میں گھومتا رہے گا جس سے نقصان عام ہوگا اور فساد پھیلے گا۔ اور ان تمام لوگوں کا بوجھ اور وبال اس پہلے شخص کی طرف لوٹے گا جس نے یہ دروازہ کھولا تھا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کیا ہے : مَنْ سَنَّ سُنَّۃً حَسَنَۃً [5] (جس نے کوئی اچھی ریت ڈالی .....)

امام موصوف نے بعض لوگوں سے بیان کیا کہ : ایک کھوٹے درہم کو خرچ کرنا سو درہم کی چوری سے بدتر ہے، وہ کہتے ہیں کہ : کیونکہ چوری تو ایک جرم ہے جو پوری ہوئی اور ختم ہوئی۔ اور کھوٹے سکے کو چلانا

---

[1] صفحہ ۱۴۹ پر گزر چکا ہے۔

[2] حدیث کے بقیہ میں دلیل۔

[3] یہ حدیث کا بقیہ ہے ان الرجل لیتکلم بالکلام من رضوان اللہ الخ جس کا ابھی ذکر ہوا۔

[4] اس کا بقیہ جیسا کہ تیسیر میں ہے : لا یلقی لھا بالا یھوی بھا فی النار سبعین خریفاً۔

[5] صفحہ ۱۴۹ پر پہلے گزر چکی ہے۔

ایسی بدعت ہے جو دین میں ظاہر ہوئی ہے اور جس نے بری ریت ڈالی جس پر بعد والوں نے عمل کیا۔ تو اس کی موت کے بعد بھی اس پر اس کا بوجھ ہوگا۔ سو سال تک، دو سو سال تک تاآنکہ وہ درہم فنا ہو جائے۔ اور اس شخص پر اس وجہ سے جو بگاڑ اور لوگوں کے اموال میں نقصان ہوا سب کا وبال ہوگا۔ خوش قسمت ہے وہ جو مر گیا اور اس کے ساتھ اس کے گناہ بھی مر گئے۔ بڑی خرابی تو اس شخص کے لئے ہے جو خود تو مر گیا مگر اس کے گناہ سو یا دو سو سال تک باقی رہ گئے۔ جن کے سبب قبر میں عذاب دیا جائے گا۔ اور اس درہم کے ختم ہونے تک اس سے پوچھا جاتا رہے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ (۱۲/۳۶) اور جو کچھ وہ آگے بھیج چکے اور جو ان کے نشان پیچھے رہ گئے ہم انہیں لکھ لیتے ہیں۔

یعنی ہم ان کے اعمال کے آثار یعنی بعد کے گناہ بھی لکھیں گے جیسا کہ پہلے لکھیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (۱۳/۷۵) اس دن انسان کو اس کے آگے بھیجے ہوئے اور پیچھے چھوڑے ہوئے سب اعمال بتلا دیئے جائیں گے۔

اور ان کے پچھلے اعمال ہی مؤخر کئے جائیں گے۔ یعنی جس نے بری ریت ڈالی جس پر دوسروں نے عمل کیا۔ یہی وہ بات ہے جسے امام غزالیؒ نے یہاں بیان کیا ہے۔ اور سبب کو واقع کرنے کا قاعدہ مسبب کے واقع ہونے کے مترادف ہوگا۔ یہی بات یہاں واضح کی گئی ہے۔

اور جو امام غزالیؒ نے کتاب الشکر میں بیان کیا ہے وہ اس سے بھی سخت ہے۔ جہاں انہوں نے نعمتوں کی قدر کے سلسلہ میں ان کو اجناس اور انواع میں تقسیم کر کے اور اس میں فصلیں قائم کر کے لمبی چوڑی تفاصیل بیان کی ہیں۔ پھر کہا: بلکہ میں تو کہتا ہوں جس نے اللہ کی نافرمانی کی خواہ وہ ایک نظر سے ہو۔ تو اس نے اس حال میں نظر اٹھائی جب کہ اس پر نظر جھکانا واجب تھا۔ اس نے آسمانوں اور زمین اور جو کچھ اس کے درمیان ہے، میں اللہ کی نعمتوں کا انکار کیا۔ پھر جو کچھ بھی اللہ نے پیدا کیا حتیٰ کہ فرشتے، آسمان، حیوانات نباتات اور بندوں میں سے ہر ایک پر جو اس کی نعمتیں ہیں ان سے اس کا فائدہ اٹھانا ختم ہو گیا۔ پھر پپوٹوں سے آنکھوں تک تمام لوٹنے والی نعمتوں کی توثیق کی ہے۔ پھر اس نے کہا کہ اس نے پپوٹوں میں اللہ کی ناشکری کی۔ اور پپوٹے آنکھ کے ساتھ ہی قائم رہ سکتے ہیں اور آنکھ سر کے ساتھ اور سر تمام بدن کے ساتھ اور بدن غذا کے ساتھ اور غذا پانی، زمین، ہوا، بارش، بادل، سورج، چاند کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور ان اشیاء میں سے کوئی چیز بھی آسمانوں کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی اور آسمان فرشتوں کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے۔

گویا یہ سب کچھ ایک ہی چیز کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے سے مربوط ہے۔ جیسے بدن کے اعضاء ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ:

ان البقعة التی یجتمع فیھا الناس اما ان تلعنھم اذا تفرقوا و تستغفر لھم۔	زمین کا وہ ٹکڑا جس میں لوگ جمع ہوں یا تو ان پر لعنت کرتا ہے جب وہ بکھر جاتے ہیں اور یا ان کے لئے معافی چاہتا ہے۔

اسی حدیث میں آیا ہے:

ان العالم یستغفر له کل شئ حتی الحوت فی البحر له	عالم کے لئے ہر چیز حتیٰ کہ دریا میں مچھلی بھی اللہ سے معافی مانگتی ہے۔

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک پلک جھپکنے کی مدت کا نافرمان زمین و آسمان کی تمام چیزوں کی نظروں میں گنہگار ہو جاتا ہے۔ اس نے ایک نیکی کے پیچھے ایک برائی لگا کر اپنے آپ کو ہلاک کیا۔ وہ نیکی جو برائی کو مٹاتی ہے اور لعنت کو استغفار میں بدل دیتی ہے۔ پھر شاید اللہ تعالےٰ اس پر مہربان ہو اور اس سے درگزر کرے۔ پھر امام غزالی نے اور بھی بہت کچھ بیان کیا اور اپنی اس بحث میں دور تک چلا گیا ہے گویا جب سبب کو اپنانے والا اسباب کے انجام پر غور کرتا ہے تو بسا اوقات ایسی چیزوں کی مثالیں اسے اجتناب پر ابھارتی ہیں۔ جیسے یہی چیزیں قیامت کے دن اس کے لئے ظاہر ہوں گی جس کا اسے گمان بھی نہ تھا۔ اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ جب وہ اسباب کے ساتھ مسببات کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو بسا اوقات ایسے اشکالات رفع ہو جاتے ہیں جو شریعت پر وارد ہو جاتے ہیں۔ جس کی وجہ اسباب سے گزشتہ احکام اور[ا] دوسرے موجودہ احکام کا تعارض ہے۔ اور یہ اشکال اس لئے پیدا ہوتے

[ا] حدیث کے ضمن میں آیا ہے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے:

وان العالم یستغفر له من فی السموٰت ومن فی الارض والحیتان فی جوف الماء	اور عالم کیلئے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اور پانی کے اندر مچھلیاں بھی استغفار کرتی ہیں۔

[ا] آگے صفحہ کا حاشیہ [ا]

ہیں کہ سبب کے درپے ہونے والے پر اس کا حکم باقی رہ جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس سبب سے رجوع کرے یا اس سے پھر جائے تو وہ گمان کرتا ہے کہ سبب سے رجوع کرنے سے مسبب کا حکم اٹھ گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مغصوبہ زمین کے درمیان میں بیٹھ جائے۔ پھر توبہ کرے اور نکلنے کا ارادہ کرے تو ظاہر ہے کہ اگر اسی وقت اسے نکلنے کا حکم دیا جائے تو بجا آوری کے طور پر اس حکم کو قبول کرے گا۔ وہ نہ تو نافرمانی کرنے والا ہوگا اور نہ قبول کرنے والا۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں حکم کو بجا لانے والا بھی ہو اور نافرمان بھی، اور نہ ہی ایک ہی پہلو میں مامور بھی ہو اور منہی بھی۔ کیونکہ یہ تکلیف مالایطاق ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اس کے وسط میں ایسی صورت میں نکلنے کا مکلف ہو جو اسے ممکن ہو۔ اور یہ نہی کے حکم کے باقی رہتے ہوئے نکلنے کے کام کے لئے ممکن نہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ نکلنے میں اس سے نہی کا حکم اٹھ جائے۔

اور ابوہاشم نے کہا[1]: کہ وہ معصیت کے حکم پر ہوگا اور مغصوبہ زمین سے جدائی کی صورت میں ہی اس سے نکلے گا۔ اور اس کا سب پرانے اور نئے لوگوں نے رد کیا ہے۔ اور امام غزالی نے بھی اس دلیل کے تصور اور صحت کی طرف اشارہ کیا ہے اس لحاظ سے کہ اصل سبب تو عصیان ہے اور سبب اپنانے کا حکم تو اس پر کھنچا آتا ہے اگرچہ توبہ سے اٹھ جاتا ہے[2] اور کئی مسائل میں یہ نظیر لائی گئی ہے جو پہلی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے۔ کیونکہ سبب اپنانے کی اصل نظر سے خارج مسببات پیدا کرتی ہے۔ اگر جمہور اس انداز سے سوچتے تو مغصوبہ زمین سے جدائی کی صورت میں معصیت کے حکم کے ساتھ[3] بجا آوری کے اجتماع کو بعید نہ سمجھتے۔ اور یہ بات اس کی نظر سے خارج مسبب کی طرف التفات کی بنیاد بھی بنتی ہے۔ کیونکہ جب وہ غور کرتا ہے تو نکلنے کے کام کو دو وجہوں والا معلوم کرتا ہے۔ ایک وجہ تو اس کا

---

[1] یعنی اسباب کے احکام کے ساتھ۔

مصنف کتب اصول کے ایسے مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے جیسے غلام آزاد کرنا اور ابن حاجب کا یہ مسئلہ: ایک ہی چیز کا ایک ہی پہلو سے واجب اور حرام ہونے کا استحالہ

[2] یعنی توبہ فعلاً نکلنے کے بعد ہی قبول ہوگی کیونکہ توبہ کی ایک شرط مظالم اور اس کے بقیہ جات کو دور کرنا بھی ہے۔

[3] کیونکہ نہی امر کے ساتھ جمع ہے تاآنکہ اس طرف لوٹے جو گزر چکا ہے۔

[4] جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ وہ اس کو رفع بھی نہیں کر سکتا اور نہ وہ اس کے بس کی بات ہے۔

زمین میں ظلم سے داخل ہونے پر اس کا نکلنا خلوص کا سبب ہے اور یہ اس کا اپنا کسب ہے اور دوسرا ابتداءً اس کے داخل ہونے کا نتیجہ ہے اور یہ اس لحاظ سے اس کا کسب نہیں کہ اس نتیجہ کو روکنے پر اس کچھ اختیار نہیں۔

اسی طرح کا مسئلہ ہے کہ جس شخص نے کمان سے تیر پھینکنے کے بعد اس تیر کے نشانہ پر لگنے سے پہلے توبہ کی۔ اور جس نے بدعت سے اس کے لوگوں میں پھیلنے اور اسے قبول کرنے سے پہلے توبہ کی۔ یا اس کے بعد اور لوگوں کے اس بدعت سے رجوع سے پہلے توبہ کی۔ اور جس شخص نے اپنی شہادت سے حکم کے بعد اور اس حکم پر عمل درآمد سے پہلے رجوع کر لیا۔ مختصراً۔ سبب نے پوری طرح درپے ہونے کے بعد، اور اس کی تاثیر اور بگاڑ کے پیدا ہونے سے پہلے، یا اس کے پیدا ہونے کے بعد اور اٹھ جانے سے پہلے، اگر اٹھ جانا ممکن ہو۔ تو مکلف پر نافرمانی کے ساتھ بجا آوری دونوں حکم ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ ایک ہی کام میں جمع ہو سکیں، جیسا کہ پہلی مثال میں ہے تو وہ مکلف نافرمان بھی ہوگا۔ اور تعمیل کنندہ بھی۔ الا یہ کہ امر اور نہی اس شکل میں ایک دوسرے پر وارد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ عصیان کے پہلو سے تو غیر مکلف ہے[۱] کیونکہ مسبب اس کے بس میں نہیں۔ لہٰذا اس سے نہی کیسی۔ اور امتثال کے لحاظ سے وہ مکلف ہے کیونکہ وہ اس پر قادر ہے۔ اسے نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تعمیل کر رہا ہے۔ اور یہی معنی ہیں جو امام غزالی کی مراد ہے اور جو اس پر اور ابو ہاشم پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر آپ غور کریں تو اس[۲] طریقہ کے ساتھ اس کا رد نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت جاریہ کے مطابق اس نے مسببات کو اسباب

---

[۱] بلکہ سبب میں تکلیف کا بقیہ ابھی باقی ہے اور وہ داخل ہوتا ہے اور سبب کو واقع کرنا مسبب کو واقع کرنے کے مترادف ہوتا ہے تو وہ سبب کی وجہ سے قابل مواخذہ ہوگا۔ اگرچہ مسبب اس کے بس میں نہیں ہے۔

[۲] یعنی اس کے برعکس ہے جب کہا گیا ہے کہ نہی اس پر نکلنے کے وقت متوجہ ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس پر امر متوجہ ہوتا ہے کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے: وہ چیز جس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے وہ اس کا مسلمہ قاعدہ پر مبنی ہونا ہے کہ: مسببات اسباب کے فعل کے مطابق متشرع ہوتے ہیں اور اسی بہر

(بقیہ صفحہ آئندہ پر)

کے سیدھے یا ٹیڑھا ہونے کے تناسب سے پیدا کیا ہے۔ تو جب سبب مکمل ہوگا اور اس کو اپنانے والا ٹھیک طرح سے اپنائے گا تو مسبب بھی اسی طور پر ہوگا اور اس کے برعکس بھی۔ (جیسی بھی صورت ہو)

یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جب مسبب میں خلل واقع ہو تو فقہا اسباب اپنانے پر غور کرتے ہیں آیا وہ پورے طور پر اختیار کئے گئے تھے یا نہیں؟ اگر پوری طرح بجالائے گئے ہوں تو بجالانے والے پر کوئی ملامت نہیں اور اگر پوری طرح بجا نہیں لائے گئے تو اس پر ملامت بھی ہے اور مواخذہ بھی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ لوگ طبیبوں، حجاموں اور باورچیوں کو ان کے کام کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں جب کہ ان میں سے کسی کے کام میں کوئی کمی رہ جائے۔ اس کے برعکس اگر ان کا کام ٹھیک ہو تو ان پر کوئی گرفت نہیں ہوتی وجہ یہ ہے کہ مسبباب میں غلطی یا اس کا وقوع جو اسباب اختیار کرنے کے غیر متناسب ہو، کم ہی ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا مکلف پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر وہ پوری توجہ ہی نہ دے تو عموماً نتیجہ غلط ہوتا ہے اور اس کا مواخذہ ضروری ہوتا ہے۔

جو شخص مسببات کی طرف صرف اس حیثیت سے متوجہ ہوتا ہے کہ وہ اسباب کی درستی اور بگاڑ کی علامت ہوتے ہیں۔ کسی دوسرے پہلو[1] سے نہیں دیکھتا اسے ایک بڑا قانون حاصل ہوتا ہے جو اسباب کے مشروع طریق پر یا اس کے برخلاف چلنے کے تناسب کے لحاظ سے منضبط کیا گیا ہے۔ اسی لئے شرع میں ظاہری اعمال کو باطنی امور پر دلیل بنایا گیا ہے۔ اگر ظاہر کٹا پھٹا ہوگا تو باطن بھی ایسا ہی ہوگا اور اگر ظاہر مستقیم ہوگا تو باطن بھی اسی طرح ہوگا۔ فقہ میں یہ ایک عام اصل ہے جو تمام عادی اور تجرباتی احکام بلکہ اس لحاظ سے ان کی طرف التفات میں بلکہ پوری شریعت میں نہایت مفید ہے اور اس کی صحت پر بے شمار دلائل ہیں۔ اور یہ بھروسہ کافی ہے کہ وہ مومن کے ایمان پر، کافر کے کفر پر، اطاعت گزار کی اطاعت پر،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ترتیب پاتے ہیں اس پر یہ مبنی ہے کہ مسببات جب تک موجود ہیں اسباب کا حکم لیں گے اگرچہ اسباب معدوم ہو جائیں۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف ابن حاجب کے شارح العضد نے اشارہ کیا ہے۔

[1] یعنی پہلے بیان شدہ پہلو جن کی طرف نظر کرنے سے یہ باطل قرار پاتا ہے جیسے مکلف کے بس میں ہونا یا اس کا کسب ہونا اسی طرح وہ پہلو ہیں جن کے لئے مصنف نے اشارہ کیا کہ سبب کے مسبب ہونے کے اعتبار سے اس طرف عدم نظر ہی افضل ہے اور ایسے پہلو بھی بہت ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ یعنی یہاں مسببات میں نظر لذاتہٖ مقصود نہیں بلکہ سبب کا حال کھولنا مقصود ہے کہ، آیا بندے نے پوری طرح سبب اختیار کیا تھا؟ تاکہ اس پر شرعی احکام کی بنا رکھی جا سکے۔

نافرمان کی نافرمانی پر، عادل کی عدالت پر اور مجروح کی جرح پر حکم لگانے والا ہے۔ اس سے معاہدے منعقد ہوتے اور وثیقے مضبوط ہوتے اور دوسرے امور سرانجام پاتے ہیں۔ بلکہ وہ شریعت کا کلیہ اور تکلیف معلوم کرنے کا معیار ہے۔ شعائر اسلامیہ کی عام و خاص حدود اسی قاعدہ کی نسبت سے قائم کی جاتی ہیں۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ مسببات[1] کبھی خاص ہوتے ہیں اور کبھی عام۔ خاص کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسباب کے واقع ہونے کے مطابق ہوں۔ جیسے بیع فروخت شدہ چیز سے فائدہ حاصل کرنے کی اباحت کا سبب بنتی ہے۔ اور نکاح جس سے فائدہ حاصل کرنے کی حلت حاصل ہوتی ہے یا جانور کو ذبح کرنا جس سے کھانے کی حلت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح کے دوسرے امور میں نہی کے پہلو کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے شراب پینے سے بڑھنے والا نشہ حاصل ہوتا ہے اور گردن کاٹنے کا مسبب روح کا نکل جانا ہے۔

رہا مسبب عامہ تو اس کی مثال جیسے طاعت جو نعمتوں میں کامیابی کا سبب ہے اور نافرمانی جو جہنم میں داخلے کا سبب ہے۔ اسی طرح وہ مختلف نافرمانیاں ہیں جو زمین میں فساد کا سبب بنتی ہیں جیسے ماپ تول میں کمی کا سبب رزق سے کم ہونا ہے[2]۔ اور ناحق حکم سے قتل و غارت پھیلنا ہے

---

[1] اس فصل کے مضمون اور اس مسئلہ کے ابتدائی مضمون میں فرق دقتِ نظر کا طالب ہے۔ کیونکہ ان دونوں سے غرض یہ ہے کہ اگر سبب اختیار کرنے والا مسبب کی طرف دیکھے اور وہ بہت بھلائی کھینچنے والا ہو یا اس میں برائی کے بہت اثرات ہوں تو وہ یقین کے ساتھ سبب کے فعل کی طرف زیادہ اقدام کرے گا یا سبب سے ڈر کر اس میں داخل ہی نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ اس طریقہ میں پہلا ہو کہ جس نے کوئی ریت ڈالی اور دوسروں نے اس میں اس کا اتباع کیا تو دوسروں کا گناہ بھی اسے لاحق ہوگا۔ گویا زیادہ برائی بلا واسطہ اس کے فعل سے نہیں۔ مگر یہاں یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کام کرے جس سے زمین میں بہت فساد مترتب ہو یا مثال کے طور پر اگر وہ حاکم ہے تو عدل کے قیام سے بہت بھلائی مترتب ہوگی خواہ اس میں کوئی بھی اس کی اقتداء نہ کرے۔ تو یہ مسبب کی طرف نظر کی دوسری نوع ہے جو مسبب کے آثار میں تنوع کے اعتبار سے پہلی سے جداگانہ ہے۔

[2] یہ اور اس کے بعد کی عبادت ایک جامع حدیث میں وارد ہے جسے امام مالکؒ نے روایت کیا اور وہ یہ ہے۔

(بقیہ صفحہ آئندہ پر)

اور عہد شکنی سے دشمن مسلط ہوتا ہے اور خیانت سے دل میں رعب چھاجاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور بلاشبہ ان امور کے مسببات بھی ان کی اضداد ہی ہوں گی۔ تو جب عامل اپنے عمل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی بھلائیاں اور برائیاں دیکھتا ہے تو منہیات سے اجتناب اور مامورات پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ میں آتا اور اس سے ڈرتا ہے۔ شریعت سے ہمیں اعمال کے بدلہ اور اسباب کے مسببات کی یہی خبر ملتی ہے۔ اور اللہ ہی اپنے بندوں کے مصالح کو جانتا ہے اور جو فوائد اس اصول پر مبنی ہیں وہ بہت ہیں۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے پہلے مسئلہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسببات میں نظر رکھنا مفاسد کو کھینچتا ہے۔ اس اصول کے مطابق تو سبب اختیار کرتے وقت مسبب کی طرف توجہ نہ دینی چاہئیے اور اب یہ واضح ہو رہا ہے کہ مسببات میں نظر رکھنا مصالح کو کھینچتا ہے اور اس اصل کے مقتضیٰ کے مطابق مسببات کی طرف توجہ کرنا چاہئیے۔ تو اگر یہ بات علی الاطلاق ہے تو یہ تناقض ہوا۔ اور اگر یہ علی الاطلاق نہیں تو ایسے مقامات کی تعیین ضروری ہے جن پر توجہ مصالح کو کھینچتی ہے یا جن پر توجہ مفاسد کو کھینچتی ہے۔ کوئی ایسی علامت ہونی چاہئیے جہاں وہ رک جائے یا ایسا ضابطہ ہو جس کی طرف وہ رجوع کرے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مفہوم کی کسی دوسرے مقام[2] پر وضاحت کر دی گئی ہے۔ البتہ اس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ما ظهر الغلول فى قوم الا القى الله تعالىٰ الرعب فى قلوبهم، ولا فشا الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت، ولا نقص المكيال والميزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق الا فشا فيه الدم، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو

جب کسی قوم میں خیانت ظاہر ہوتی ہے تو اللہ ان کے دلوں میں رعب ڈال دیتا ہے اور جس قوم میں زنا پھیل جائے تو اس میں موت بکثرت واقع ہوتی ہے۔ اور ماپ تول میں کمی کرنے سے لوگوں کا رزق کم کر دیا جاتا ہے۔ اور جو قوم ناحق حکم کرتی ہے تو اس میں قتل و خون پھیل جاتا ہے اور جو قوم عہد شکنی کرتی ہے تو اس پر دشمن کو مسلط کر دیا جاتا ہے۔

[2] یعنی مسائل کی تفاصیل اور سابقہ فصلوں میں۔ کیونکہ مسبب میں نظر اس اعتبار سے واضح ہوتی ہے جو مفاسد کی طرف کھینچتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی جو مصالح کی طرف کھینچتا ہے۔

ضابطہ یہ ہے کہ اگر مسبب کی طرف التفات مسبب کو تقویت یا اس کی تکمیل کے لئے ہو یا اس سے مقصود سبب کو مکمل کرنے میں مبالغہ پر انگیخت ہو، تو ایسی التفات مصلحت لاتی ہے۔ اور اگر اس کی حالت یہ ہو کہ سبب پر تکرار اسے باطل یا کمزور کرنے یا حقیر جاننے کی بنا پر ہو تو ایسی التفات مفسدہ کو کھینچتی ہے۔

اور یہ دونوں قسمیں پھر دو شکلوں پر ہیں :۔ ایک کی صورت مطلق ہے۔ یعنی ہر مکلف کی نسبت سے وہ سبب کو مضبوط یا کمزور کرتی ہے۔ نیز ہر زمانے کی نسبت سے اور ہر اس حال کی نسبت سے جو مکلف کا ہو۔ اور دوسری صورت مطلق نہیں بلکہ وہ بالنسبت صرف بعض مکلفین کے لئے، یا بعض زمانوں کے لئے یا مکلف کے بعض احوال سے متعلق ہے۔

پھر یہ شکل ایک اور پہلو سے دو قسموں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک وہ جو مضبوطی یا کمزوری میں یقینی ہوتی ہے اور دوسری ظنی اور مشکوک ہوتی ہے لہٰذا وہ محل نظر و تامل ہوتی ہے۔ ظن کے مطابق ہی اس کا حکم لگایا جاتا ہے اور مختلف ظنوں کے تعارض کے وقت توقف کیا جاتا ہے۔ اور یہ تمام قسمیں مجمل ہیں مفصل نہیں۔ لیکن جب انہیں گزرے ہوئے اور آنے والے بیان کی طرف لوٹایا جائے تو ان کا خلاصہ ظاہر ہو جاتا ہے اور اللہ کی توفیق سے اس کا معنی واضح ہو جاتا ہے۔

مجتہدین کی نظر اس تقسیم سے نکل جاتی ہے۔ مجتہد پر لازم ہے کہ وہ اسباب اور ان کے مسببات پر نظر رکھے کیونکہ ان پر احکام شرعیہ مبنی ہوتے ہیں اور جو تقسیم پہلے گزر چکی ہے وہ مکلفین میں سے عمل کرنے والے لوگوں کی طرف لوٹتی ہے۔ وباللہ التوفیق۔

فصل

اور کبھی مجتہد پر ایک ساتھ دو اصلیں متعارض ہو جاتی ہیں۔ پھر مجتہد اس طرف مائل ہوتا ہے جدھر اس کا گمان غالب ہو۔

وہ نشہ میں بدمست آدمی کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر ایسا آدمی طلاق دے یا غلام آزاد کرے یا ایسا کام کرے کہ اس پر حد یا قصاص واجب ہو تو کیا اس سے[1] دوسری اصل کے اعتبار سے وہی معاملہ کیا جائے گا

---

[1] یہ حکم میں اسباب کے ساتھ مسببات کا اعتبار ہے جو اس مسئلہ کی ابتداء میں مذکور ہے اور اصل اول یہ ہے کہ مسببات

جو اگر عاقل کرے تو کیا جاتا ہے ؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ مجنون کی طرح ہے لہٰذا پہلی اصل کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ ان کے لئے فقہ میں تفصیل مذکور ہے ۔ نیز انہوں نے انہی دونوں اصلوں کی بنا پر عاصی کو اپنے سفر میں رخصت[1] دینے میں بھی اختلاف کیا ہے ۔ نیز نفلی روزے[2] کی قضا میں اور اختیاری سفر میں[3] پے در پے روزوں کے منقطع ہونے کے بارے میں اگر اسے عذر پیش آجائے تو اس وجہ سے روزہ چھوڑ سکتا ہے ۔ اسی طرح انہوں نے اس شخص کے مردار کھانے[4] میں بھی اختلاف کیا ہے جو ایسے سفر کے سبب سے لاچار ہوا جو اس کی نافرمانی کا باعث ہوا ۔ ان دونوں میں بھی اختلاف چلتا ہے ۔ اس سے پہلے ابو ہاشم وغیرہ کے مابین مذکورہ مسئلہ ہے ۔ جو شخص مغصوبہ زمین کے درمیان بیٹھ گیا[5]

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مکلف کے بس میں نہیں ہوتے نہ ہی وہ ان کا مکلف ہے ۔ نیز مسلمہ اصل: سبب کا واقع کرنا مسبب کے واقع کرنے کے مترادف ہے ۔ اور یہ آٹھواں مسئلہ ہے ۔ مجتہد پر اصل اول ظاہراً متعین ہو جاتی ہے ۔

[1] یعنی مسبب کا اعتبار جو سبب پر مرتب ہوتا ہے اس کا حکم لئے ہوئے رخصتوں کا مقتضی ہوتا ہے اور جب سبب سے جدا کر کے مسبب کا اعتبار کیا جائے تو مشروط مدت کے سفر کے ثبوت کے ساتھ اسے رخصت دی جائے گی ۔ کیونکہ وہ مسافر ہے اور اس کی نافرمانی اس کے قصد سفر میں ہے یعنی اس کی نافرمانی سبب اختیار کرنے میں ہے جس کا رخصت دینے میں کچھ اثر نہیں ۔

[2] یعنی جب اس کا اعتبار کیا گیا کہ علاً روزہ دار ہے تو اس نے اپنا عمل باطل کر دیا اور اس پر قضا واجب ہوگی ۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا سبب اپنانا اور اس میں داخل ہونا واجب نہ تھا ۔ اس لئے کہ ہم سبب پر مسبب کا مرتب ہونا اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ وہ اس کا حکم نہ لے ۔ اور جب اس کا اعتبار کر لیا گیا تو سبب اپنانا واجب نہ رہے گا اور مسبب بھی ایسے ہی باقی رہ جائے گا ۔ لہٰذا قضا واجب نہ ہوگی ۔

[3] جب کہ وہ بلا ضرورت مسافر ہو لیکن جب اچانک سفر کی ضرورت در پیش ہو جو اسے روزہ چھوڑنے پر مجبور بنا دے تو کیا اس کی لاچاری کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ پے در پے روزوں کو منقطع نہ کر سکے گا ؟ کیونکہ مسبب کی حالت سبب کی حالت کے علاوہ دوسری ہوتی ہے اس کے احکام کا سبب سے بالکل علیحدہ اعتبار کیا جائے گا ۔ یا اس کے لئے اپنا حکم ہوگا جب کہ وہ بغیر عذر کے مسافر ہے تو وہ اس پر اپنا حکم کھینچ لے گا اور اس عذر کا اعتبار نہ کیا جائے گا جو اچانک پیش آ گیا تھا ۔

[4] اس طریق پر جسے ہم نے عاصی کے سفر میں رخصت کے بارے میں ثابت کیا ہے ۔

[5] جب ہم سبب سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ صرف مسبب کا اعتبار ہوتا ہے تو زمین سے نکلنے سے اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا اور اگر ہم کہیں کہ اس میں سبب کو بھی ملحوظ رکھا جائے اور اس نے سبب کو اپنایا تو اس پر گناہ باقی رہے گا تا آنکہ اس سے نکل جائے ۔

گیارہواں مسئلہ

اسباب ممنوعہ مفاسد کے لئے سبب ہیں مصالح کے لئے نہیں، جیساکہ مشروعہ اسباب مصالح کے لئے ہیں مفاسد کے لئے نہیں۔

اس کی مثال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ اس لئے کہ وہ امر مشروع ہے۔ لہٰذا وہ دین کی اقامت، شعائر اسلام کے اظہار اور باطل کی کسی بھی صورت کو ختم کرنے کا سبب ہے۔ وہ وضع شرعی کے لحاظ سے مال یا جان کو تلف کرنے اور سامان دنیا کے حصول کا سبب نہیں، اگرچہ اس راہ میں یہ کچھ پیش آجائے۔ اسی طرح جہاد اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے بنایا گیا ہے، اگرچہ وہ مال اور جان کے مفسدہ کی طرف لے جائے۔ اور ڈاکہ اور راہزنی کو دفع کرنا مشروع ہے تاکہ قتل و قتال رفع ہو، خواہ یہ قتل و قتال کی طرف لے جائے۔ اور زکات کا طلب کرنا مشروع ہے تاکہ ارکان اسلام میں سے ایک رکن قائم ہو۔ خواہ یہ جنگ کی طرف لے جائے جیساکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوا۔ اور فساد کو روکنے کی مصلحت کی غرض سے حدود و قصاص کو قائم کرنا مشروع ہے خواہ یہ جانوں کی ہلاکت اور خون گرانے کی طرف لے جائے۔ وہ فی نفسہٖ مفسدہ ہے۔ اور جھگڑوں کو نبٹانے کی مصلحت کے لئے حاکم کے حکم کو[1] قائم رکھنا مشروع ہے خواہ وہ ایسے حکم کی طرف لے جائے جو مشروع نہیں۔

یہ تو اسباب مشروعہ کی بات ہے۔ رہے احکام ممنوعہ تو نکاح فاسد ممنوع ہیں اگرچہ یہ بھی بچے کی پیدائش، میراث کا ثبوت یا ایسے ہی دوسرے احکام تک لے جاتے ہیں۔ اور یہ مصالح ہیں[2]۔ اور

---

[1] یعنی اس کے حکم کو توڑا نہ جائے اگرچہ غلط ہو۔ اور اسے کوئی نہیں توڑے گا مگر تو شخص اجماع یا نص یا قواعد شرعیہ کی مخالفت کرے۔

[2] یعنی یہ مسببات جن تک اسباب ممنوعہ پہنچتے ہیں۔ یہ فی الحقیقت مصالح ہیں اور مصالح سے مراد ایسے مصالح ہیں جنہیں شریعت ایسا قرار دے اور اس پر اس کی نوع سے درست طور پر حکم شرعی کی بنا کی جا سکے جیسے غصب میں ملکیت جس پر مالک کے تصرفات کی صحت کا اثر مرتب ہوتا ہے۔ یا جیسے نکاح فاسد سے پیدا ہونے والے بچے کی میراث، یا جیسے اولاد کے لئے دوسرے احکام مثلاً ان کی ولایات اور باپوں پر اولاد کے حقوق اور اولاد پر باپوں کے حقوق وغیرہ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غصب اس مفسدہ کے لئے ممنوع ہے جو اس شخص کو پہنچتا ہے جس[1] سے کچھ چھینا جائے۔ اگرچہ مغصوبہ چیز کی ملکیت غاصب کے ہاتھ میں ہونے کی مصلحت کی طرف لے جاتی ہو۔ یا ملکیت کے فوت ہونے کی وجوہ کے علاوہ کوئی مصلحت ہو۔

جو بات جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ یہ اسباب مشروعہ سے پیدا ہونے والے مفاسد اور اسباب ممنوعہ سے پیدا ہونے مصالح حقیقتاً ان اسباب سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ ان کی مناسبت[2] سے ان کے اسباب کچھ اور ہوتے ہیں۔ اور اس کی دلیل ظاہر ہے۔ کیونکہ[3] اگر وہ مشروع ہیں تو یا تو مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں یا مفاسد کے لئے، یا ان دونوں کے لئے اور یا پھر کسی دوسری چیز کے لئے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ وہ مفاسد کے لئے مشروع کئے گئے ہوں کیونکہ شریعت اس کا انکار کرتی ہے۔ اور یہ دلیل شرعی ثابت ہو چکی ہے کہ شریعت صرف ایسے حکم دیتی ہے جو مصالح کو کھینچتے ہیں۔ اگرچہ بات عقلی طور پر غیر موزوں معلوم ہوتی ہو مگر سماعی طور پر ثابت ہے اور اسی طرح اسی دلیل سے یہ بھی درست نہیں کہ یہ احکام نہ تو مصالح و مفاسد ایک ساتھ دونوں کے لئے مشروع بنائے گئے ہیں اور نہ ہی کسی دوسری چیز کے لئے جیسا کہ سماعی[4] طور پر بھی ثابت ہو چکا ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ احکام مصالح کے لئے جائز کئے گئے ہیں۔

یہی مفہوم ان احکام میں چلتا ہے جن سے منع کیا گیا ہے۔ جن کاموں سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو کسی مفسدہ تک لے جائیں گے یا مصلحت کی طرف، یا ان دونوں کی طرف اور یا کسی اور چیز کی طرف۔ اور یہ دلیل اس کے آخر تک چلتی ہے۔ اندریں صورت ایسا کوئی مشروع سبب نہیں ہوتا مگر اس میں مصلحت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ غاصب کی طرف مغصوب کی ملکیت کے انتقال کی مصلحت کا کیسے اعتبار کیا جائے؟ جب کہ یہ عین مفسدہ ہے کیونکہ ایسی چیز دو مالکوں میں سے کسی کی بھی حقیقی ملکیت نہیں اور دونوں کے ہاتھوں سے غیر مشروع طریق پر نکل بھی چکی ہے۔

[1] بلکہ وہ ملکیت کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے فساد فی الارض ہے اور جو کچھ اس پر آگے مترتب ہوتا ہے وہ بہت برے اجتماعی مفاسد ہیں۔

[2] یعنی نئے پیش آجائیں یا اس کے نتیجہ میں آئیں۔

[3] یعنی مطلقاً اسباب۔

[4] یعنی یہ کہ تکالیف بے فائدہ نہیں ہوتیں۔

موجود ہوتی ہے ۔ اسی لئے وہ مشروع کیا گیا ہے اگر آپ دیکھیں کہ کبھی اس سے مفسدہ بھی پیدا ہو رہا ہے تو جان لیجئے کہ وہ مشروع سبب سے پیدا نہ ہوگا ۔ اسی طرح کوئی ممنوع ایسا نہیں مگر اس میں مفسدہ ہوتا ہے ، اسی لئے اس سے منع کیا گیا ہے ۔ پھر اگر آپ دیکھیں کہ کبھی بظاہر اس سے مصلحت پیدا ہوتی ہے تو جان لیجئے کہ یہ ممنوع سبب سے پیدا نہیں ہوئی ۔ ان میں سے ہر ایک سے وہی کچھ پیدا ہوگا جس بات کے لئے وہ شرع میں بنایا گیا ہے ۔ کسی چیز کا حکم دیا گیا ہے تو اس لئے وہ مشروع ہے اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہے تو اسی لئے کہ وہ ممنوع ہے ۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثال کے طور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے شارع علیہ السلام کا مقصد جان و مال کی ہلاکت نہیں ۔ وہ تو ایسا حکم ہے کہ مشروع سبب اس کے پیچھے چلتا ہے تاکہ حق بلند ہو اور باطل سرنگوں ہو جائے ۔ جیسے جہاد کا مقصد جانوں کی ہلاکت نہیں بلکہ اللہ کے کلمہ کی بلندی ہے لیکن اس راہ میں جان و مال کا اتلاف بھی ہوتا ہے ۔ کیونکہ انسان اپنے آپ کو ایسے مقام پر کھڑا کر دیتا ہے جو فریقین میں جھگڑا ، ہتھیار نکال لینے اور جنگ پر آمادگی کا تقاضا کرتا ہے ۔ اور حدود اور ایسی ہی دوسری باتوں کا نتیجہ مصلحت ہے اور اس میں اتلاف بھی ہے لیکن اس کے بغیر مصلحت کی اقامت ممکن نہیں ۔ اور حاکم کے حکم کو قبول کرنا تفرقہ کے دفعیہ کا سبب بھی ہے اور حسب ضرورت لوگوں کے جھگڑوں کے فیصلہ کا بھی ۔ یہاں تک کہ مصلحت ظاہر ہو جائے ۔ اور حاکم کے خطا کار ہونے کے دوسرے اسباب ہیں جو سوچ میں کمی سے متعلق ہیں یا یہ کہ ظاہر باطن کے خلاف ہو اور اس پر کوئی دلیل نہ ہو اور حاکم کے حکم کا کوئی مقصود نہ ہو[1] اور حکم اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اس میں کسی دوسرے سبب کی وجہ سے کوئی بھی گنجائش ہو[2] اور نہ وہ یہ ہے کہ نسخ اس چیز کی سند کی طرف لے جاتا ہے تو حاکم جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور اختلافات ختم کرنے کے دوران طے کرتا ہے ۔ کیونکہ نسخ فیصلہ کی ضد ہے ۔

---

[1] یعنی یہ مقصود نہیں کہ حکم کی تولیت میں وہ غلطی کرتا ہے بلکہ غلطی تو تابع اور لاحق ہو کر آتی ہے اور یہ مفسدہ اس کی تقضا، کی تولیت کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسری وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو غور و فکر میں کوتاہی یا اس پر معاملہ کا مبہم رہ جانا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاملہ کے ظاہر پر تو اسے اطلاع ممکن ہوتی ہے مگر اس کے باطن میں غور کرنا اس پر مشکل ہو جاتا ہے جس [illegible] نہیں ۔

[2] یہ [illegible] فائدہ ہے جس پر مطلوبہ بیان موقوف نہیں اور وہ یہ ہے کہ جس مصلحت کیلئے تاہم مقرر [illegible] مشروع ہے کبھی اس کی [illegible] سے اچانک کوئی مفسدہ سامنے آجاتا ہے ۔

رہی ممنوع قسم تو ان احکام کا ثبوت تو نکاح کے واقع ہونے کے بعد اس کے حکم کی صحت سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ ان کے فاسد ہونے کے لحاظ سے نہیں۔ جیسا کہ وہ اپنے مقام[1] پر واضح کر دیا گیا ہے۔ اور لین دین کے فاسد معاملات اسی نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں قبضہ ہو شرعاً وہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ گویا قابض کی حیثیت، بوجہ ذمہ داری نہ کہ بوجہ عقدِ بیع، فروختنی چیز کے مالک کی سی ہوتی ہے۔ تو جب اصل مال مفقود ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت متعین کی جائے گی۔ اگرچہ وہ چیز بغیر تغیر کے باقی ہو اور اس کے غائب ہونے کی کوئی وجہ نہ ہو۔ تو فساد سے نہی کا حکم جس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہی واجب ہوگا۔ پھر جب اس میں تغیر واقع ہو جائے، یا کوئی ایسی بات ہو جو اصل چیز کو غائب کرنے والی نہ ہو تو یہ معاملہ مجتہدین کے لئے محل نظر بن جاتا ہے: کیا تغیر کے سبب سے وہ چیز کلیتہً غائب چیز کے حکم میں ہوگی یا نہیں؟ پھر فسخ کے مطالبہ کا حکم باقی رہ جائے گا۔ الا یہ کہ فسخ کے مطالبہ میں مثال کے طور پر سامان کے مالک کو جب[2] بدلی ہوئی چیز واپس کی جائے گی تو اس پر وہی حکم لگایا جائے گا جیسا کہ اس خریدار پر لگایا جاتا ہے۔ جس نے قیمت تو ادا کر دی مگر اسے خرید کردہ چیز میں بعض وجوہ کی بنا پر تصرفات حاصل نہ ہو سکے۔ تو انصاف یہ ہوگا کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان غور کیا جائے۔ چیز کے غائب ہونے کی صورت میں مارکیٹ کے نرخ معتبر ہونا اور ایسا تغیر جو اصل چیز کو غائب نہ کرے اور ملکیت کا انتقال اور اسی طرح کی دوسری وجوہ فقہاء کی کتب میں مذکور ہیں۔ اور ماحصل یہ ہے کہ منہی عنہ عقد کا سبب عدم فسخ یا فائدہ اٹھانے پر خریدار کا تسلط نہیں بلکہ وہ ہنگامی صورت ہے جو بعد میں مترتب ہوتی ہے۔

غصب کی بھی یہی صورت ہے شرعاً چوری کرنے والے پر ضمان کا حکم ہے اور ضمان کے لئے لازم ہے کہ ذمہ میں اصل چیز کی قیمت یا اس کے مثل کا تعین ہو۔ اس معنی میں مالک کے ساتھ کوئی بھی وجہ ہو برابر ہے۔ اس کے لئے وہ شبہ ملک ہو جائے گی۔ پھر اگر مغصوب کے لئے کوئی ایسی بات پیش آئے کہ مجموعی طور پر اصل چیز اس کے پاس ہو، تو یہ محل اجتہاد ہوگا۔ جس میں مغصوب شخص کے حق اور غاصب کی طرف توجہ کی جائے گی جب کہ اس کے غصب کی بنا پر اسے جرم نہ ٹھہرایا جائے کہ اس پر اس

---

[1] اور عنقریب موضوع "وقوع اور نزول کے بعد معاملات برعکس ہوتی ہیں" میں [illegible] حتی [illegible] واقعہ کے لئے حکم سے متعلق اپنی رائے بدل دیتا ہے [illegible] جو اس سے [illegible] تھا۔

[2] یعنی [illegible] سے مشتری [illegible] تو [illegible] کی دونوں پہلو سے حکم [illegible] جائے [illegible] پہلو سے جس [illegible] نے اشارہ کیا ہے۔

کی سزا کے طور پر[1] تاوان کا حکم لگایا جائے۔ جیسا کہ مغصوب منہ شخص پر اس کے حق میں کمی کی بنا پر ظلم نہ کیا جائے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان پر اجتہاد ہوگا۔ گویا مغصوب چیز پر غاصب کی ملکیت کا اصل سبب غصب نہیں بلکہ اولاً وہ ضمان ہے جو مغصوبہ چیز میں بعد میں شامل ہو گئی۔ ان امور میں اسی نوع کے مطابق یا اس سے ملتی جلتی شکلوں کے مطابق غور کیا جاتا ہے۔

ان تصریحات سے مقصود یہ ہے کہ مشروعہ اسباب مفاسد کے لئے نہیں ہوتے، نہ ہی ممنوعہ اسباب مصالح کے لئے ہوتے ہیں۔

فصل

اسی ترتیب پر امام مالک وغیرہ کے مذہب کے بہت سے مسائل کا حکم سمجھا جا سکتا ہے۔

اس مذہب میں ہے: اگر کوئی شخص طلاق کے ساتھ قسم اٹھائے کہ وہ اتنی مدت تک فلاں شخص کو اس کا حق ادا کر دے گا۔ پھر وہ ادائیگی نہ کر سکنے کی صورت میں قسم ٹوٹنے سے ڈرے اور مال معین کے عرض اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کرلے یہاں تک کہ مدت گزر جائے اور حنث (قسم ٹوٹنا) واقع ہو جائے جبکہ وہ اس کی زوجہ ہی نہیں، پھر وہ اس سے رجوع کرے، تو حنث اس پر نہ پڑے گا۔ اگرچہ اس کا یہ قصد اور فعل مذموم تھا۔ کیونکہ اس نے ایک ایسا حیلہ اختیار کیا جس نے حق کو باطل کر دیا تو ایسا مخالعہ (میاں بیوی کا ایک دوسرے سے خلع کا معاملہ طے کرنا) ممنوع ہے اگرچہ اس کا ثمرہ عدم حنث تھا۔ کیونکہ عدم حنث اس مخالعہ کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب حنث ہے جبکہ اس کی زوجہ نہ تھی گویا اس مقام پر حنث کا حکم نہ لگے گا۔

اسی طرح ایسے شخص کے بارے میں لخمی کا قول ہے جس نے رمضان میں روزہ چھوڑنے کی رخصت کی

---

[1] جب تغیر بازار چڑھنے سے ہو تو ایسی حالت میں ظاہر نہ ہوگا اور نہ ہی ہر اس چیز میں جس میں زیادتی ہو۔ مکلف کی تکالیف یا اس کے کام کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا، بلکہ وہ اپنی حالت سے ابھر رہا ہوگا تو یہ ہے کہ اگر مثال کے طور پر حاملہ اونٹنی ہے تو بچہ جننے گی تو اس کی قیمت بہت بڑھ جائیگی۔ یہ اور ایسی مثالوں سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ غاصب شدہ چیز میں قابل لحاظ تغیر ہے۔ اور غاصب کے لئے وہ مخصوص قیمت لازم ہوگی جو غصب کے دن تھی۔ کیونکہ یہ حکم بالخصوص اسی شخص کیلئے ہوگا۔ اسی وجہ سے ایسی ہی مثال میں الٹ بھی چلتا ہے۔

بنا پر اپنے سفر کا قصد کیا۔ اس کا اختیار ہے کہ روزہ چھوڑ دے اگرچہ وہ اپنے اس قصد کو ناپسند کرے۔ کیونکہ اس کے روزہ چھوڑنے کا سبب وہ مشقت ہے جو سفر کا لازمہ ہے ، نہ یہ کہ سفر ہی مکروہ ہونا اس کا سبب ہے۔ اگر وہ سفر کو روزہ چھوڑنے کی علت سمجھتا ہے تو اس وجہ سے وہ مشقت پر مشتمل ہے نہ کہ محض سفر کے لئے اور یہ بات تحقیق شدہ ہے کہ جو چیز اسے ناپسند ہے وہ سفر ہے جو اس کا اپنا کسب ہے۔ اور مشقت اس کے کسب سے خارج ہے۔ گویا اس کے لئے لفظ مشقت مکروہ نہیں بلکہ اس کا سبب مکروہ ہے۔ اور مسبب ہی روزہ چھوڑنے میں سبب ہے۔

پھر اگر ہم یہ فرض کر لیں [1] کوئی ممنوع سبب ایسا نتیجہ پیدا نہیں کرتا جو مصلحت کے لئے کوئی سبب پیدا کرے یا کوئی مشروع سبب ایسا نتیجہ پیدا نہیں کرتا جو مفسدہ کے لئے کوئی سبب پیدا کرے۔ تو شرعاً کسی مشروع سبب سے مفسدہ کا قصد نہیں کیا جا سکتا ، نہ ہی ممنوع سبب سے مصلحت کا قصد کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ اہل العینۃ [2] کے حیلوں کی طرح ہے کہ ایک حیلہ میں انہوں نے فروختنی سامان کو واسطہ بنا ایک دینار کی بیع ایک مدت تک کے لئے دو دیناروں سے کی۔ یہاں دو پہلو اور ایک واسطہ ہے۔ ایک پہلو میں موجودہ صورت حال میں مسلمہ سبب شامل نہیں جیسا کہ مذکورہ حیلہ میں ہے۔ اور دوسرے پہلو کے لحاظ سے سبب قطعی یا ظنی شامل ہے ، جیسا کہ مغصوبہ چیز کا غاصب کے ہاتھ میں تغیر ہے کہ وہ معلومہ تفصیل کے مطابق اس کا مالک ہوتا ہے۔ اور واسطہ اس میں سبب کی ہرگز نفی نہیں کرتا اور نہ ہی اسے یقینی طور پر ثابت [3] کرتا ہے۔ یہی بات مجتہدین کے ہاں محل نظر ہے۔

فصل

جب ہم اس مقررہ اصل کے ان فروعی مسائل کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا ماحصل یہی کچھ ہے۔ پھر اگر دوسرے پہلو سے غور کیا جائے تو حکم بھی دوسرا ہوتا ہے۔ اور غور کرنے والے اس میں متردد ہیں کیونکہ وہ مقام ہی تردد کا بن جاتا ہے۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ مکلف کا اسباب کو واقع کرنا ، مسببات کو واقع کرنے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور جب یہی بات ہے تو چاہیئے کہ مسبب اپنے اختیار سے واقع کرنے والے کے حکم میں ہو ، لہٰذا وہ شرعی سبب نہ رہے گا ، نہ ہی اس کا مقتضی واقع ہوگا۔ گویا اپنے سفر کے سلسلہ

---

[1] یعنی پہلے گزری ہوئی تمام مثالوں سے ایسا ہی نتیجہ نکلتا ہے۔

میں نافرمان نہ نماز قصر کرے گا اور نہ روزہ چھوڑے گا۔ کیونکہ مشقت تو اس کے اپنے فعل سے واقع ہو گی، کیونکہ اسی سبب (سفر) سے پیدا ہوئی ہے۔ اور قسم توڑنے کے لئے اپنی عورت سے مخالعہ کا حیلہ کرنے والا اپنی اس حیلہ بازی میں مخلص نہیں۔ بلکہ جب وہ اپنی عورت سے رجوع کرے گا تو حنث کا کفارہ اس پر پڑ جائے گا۔ یہ صورت حال اس حیلہ باز کی ہے جو اپنی عورت کی مراجعت کے لئے حلالہ نکالنے والے سے نکاح کرتا ہے اور ایسے ہی دوسری مثالیں ہیں۔ ان تصریحات سے یہ ثابت ہوا کہ جب دو اصلوں کی طرف رجوع کیا جائے گا تو مسائل محل اجتہاد بن جائیں گے۔ تو جس اصل کو کوئی مجتہد ترجیح دے گا اس کے مطابق بات کرے گا۔ واللہ اعلم

فصل[۱]

جو کچھ اس اصل میں گزر چکا وہ اسباب کے مسببات میں اس حیثیت سے دیکھنا ہے کہ وہ اسباب مشروعہ ہیں یا غیر مشروعہ۔ یعنی وہ کس پہلو سے شرع کی نظر کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ اس پہلو سے نہیں کہ وہ عادیہ مسببات کے عادیہ اسباب ہیں۔ کیونکہ اگر ان میں اس وجہ سے دیکھا جائے گا تو یہ دوسری نظر ہوگی۔ گویا قتل کے قصد سے سکون حاصل کرنے کا قصد کرنے والا ایسا سبب اپنانے والا ہوتا ہے جس میں اس کے نزدیک مصلحت کے بگاڑ کا دفعیہ ہوتا ہے۔ اسی طرح واجب عبادات

---

[۲] اس میں حیلہ یہ کیا گیا ہے کہ ایک عقد کو دو عقدوں کی صورت میں اس طرح حیلہ داخل کیا گیا ہے کہ یہاں دو چیزیں نہیں۔ ان میں سے ایک سبب ممنوع کا اعتبار ہے جو سبب وہ پیدا کرتا ہے وہی مصلحت میں متعدیہ سبب ہے جبکہ سابقہ تمام مثالیں اس کے خلاف ہیں۔ خوب سمجھ لیجئے۔

[۳] ظن کی طرف توجہ کا بھی اچھی طرح خیال رکھا جائے۔ تاکہ ان سابقہ مثالوں سے مقابلہ کیا جا سکے۔ جنہیں مصنف نے معتبر سمجھا ہے۔ حتیٰ کہ مقابلہ درست ہو سکے۔

[۱] مصنف اس مسئلہ میں سابقہ اصل کی وضاحت کا قصد رکھتے ہیں اور اس کا رد کرتے ہیں جو کہا جاتا ہے کہ "اسباب [illegible] کیونکہ مصالح کا سبب نہیں بن سکتے"۔ حالانکہ عاقل ایسا کوئی کام نہیں کرتا جو اس کے مصالح یا خرابی کا سبب نہ ہو۔ اور مصنف کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ مصلحت سے یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے منافع اس طرف داخل ہوں یا لذت [illegible] کریں بلکہ مراد وہ ہے جسے شارع نے قابل لحاظ سمجھا ہے اور [illegible] کی مقتضیات مرتب ہوتے ہیں۔

کا تارک محض نفس کی تھکاوٹ کی وجہ سے راہ فرار اختیار کرکے انہیں چھوڑتا ہے اور ان کے چھوڑنے سے راحت و آرام کا قصد رکھتا ہے۔ وہ جس حیثیت سے بھی فاعل یا تارک ہوتا ہے وہ اپنے نزدیک اسی میں مفاسد کو دور کرنے یا مصالح کو حاصل کرنے کے لئے سبب اختیار کرتا ہے جیسا کہ لوگ تھکاوٹ کے اوقات میں ایسا کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہی مصالح اور مفاسد ہوتے ہیں جن کی طرف طبائع مائل ہوں یا اس سے نفرت کرتی ہوں۔ یہاں ایسی بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

بارھواں مسئلہ

اسباب اس لحاظ سے کہ وہ مسببات کے لئے اسباب شرعیہ میں، صرف اپنے مسببات کے حصول کے لئے جائز بنائے گئے ہیں اور وہ مسببات کوشش سے حاصل کئے ہوئے مصالح یا دور کئے ہوئے مفاسد ہیں۔

اور مسببات کے اسباب پر غور کیا جائے تو ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسے ہیں جن کے لئے اسباب[1] مشروع کئے گئے ہیں، خواہ وہ پہلے قصد کے ساتھ ہوں جو مقاصد اصلیہ[2] سے یا پہلے مقاصد[3] سے متعلق ہیں۔

یا دوسرے قصد سے جو تابع مقاصد سے متعلق ہے اور ان دونوں قسموں کی کتاب المقاصد میں وضاحت کر دی گئی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو اس کے علاوہ ہو جن سے متعلق ایسا علم یا ظن ہو کہ اسباب مسببات کے لئے مشروع نہیں ہوتے۔ یا یہ علم یا ظن نہ ہو کہ وہ مسببات کے لئے مشروع کئے گئے ہیں یا نہیں کئے گئے۔ اس طرح یہ تین قسمیں ہوئیں۔

---

[1] یعنی تقابلی دلیل کے ساتھ خواہ وہ علم سے ہو یا ظن سے، اور جو کچھ اس کے لئے اس قسم کے بیان میں آیا ہے۔

[2] عنقریب ایسا ذکر آئے گا جس میں پہلے قصد کے ساتھ مکلف کے لئے کوئی حظ نہیں۔ اور وہ واجبات عینیہ یا کفائیہ ہیں۔ اور اس کے مقابل وہ باتیں ہیں جن میں مکلف کے لئے حظ تو ہے اور شارع نے ان کی طلب کے لئے تاکید نہیں کی اس لئے کہ حاجات کے دور کرنے اور خواہشات کے حصول کے لئے طبائع اسی حالت پر بنائی گئی ہیں۔ اس کی تفصیل "المقاصد الشرعیہ" کی چوتھی نوع کے دوسرے مسئلہ میں ہے۔

[3] صرف عبارت دوسری ہے۔

پہلی قسم - جس سے علم یا ظن ہو کہ سبب مسبب ہی کے لئے مشروع کئے گئے ہیں - لہٰذا اس میں سبب اختیار کرنے والے کا سبب کو اپنانا درست ہے - کیونکہ امر اسی دروازہ سے آیا ہے اور سبب کو شارع کے اذن کے مطابق متوسل الیہ (مسبب) کی طرف ذریعہ بنانا چاہیئے - کیونکہ ہم نے[1] یہ فرض کر چکے ہیں کہ مثال کے طور پر شارع علیہ السلام کا نکاح سے پہلا قصد تناسل ہے[2] پھر اس کے بعد سکون حاصل کرنا اور عورت کے خاندان والوں سے ان کے شرف اور دین کے لئے سسرالی رشتے قائم کرنا وغیرہ ہے - یا پھر خدمت یا اس کے مصالح کا قیام یا اس سے فائدہ اٹھانا ہے جو اللہ تعالٰی نے عورتوں سے اس نکاح کی وجہ سے حلال کیا ہے یا عورت کے مال سے شوکت یا اس کے اجمال سے رغبت یا اس

---

[1] شاید یہاں لفظ اذا رہ گیا ہے اور مصنف کے قول دلت علیہ الشریعۃ کے بعد یہ جملہ رہ گیا ہے وقصد الشخص المتسبب بالنکاح التناسل وحدہ او هو مع بعض المنافع المذکورۃ او مجرد بعض المنافع غیر التناسل۔ (اور اس سبب اختیار کرنے والے نے نکاح سے اکیلے تناسل کا قصد کیا یا اس کے ساتھ دوسرے مذکورہ منافع کا بھی کیا۔ یا تناسل کے بغیر باقی منافع کا کیا) صاد اذا الخ اور اس کے ساتھ کلام پورا ہوتا ہے۔

[2] تناسل اصلی مقصد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے۔

تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم۔

زیادہ بچے جننے والی اور پیار کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو کہ میں تمہارے اس عمل سے دوسری امتوں کے مقابلے اپنی امت کی کثرت پر فخر کر سکوں۔

حدیث میں امر کا صیغہ آیا ہے گویا کہ اس میں مکلف کا کوئی حظ نہیں جیسا کہ اس کی شرح کتاب المقاصد میں آئے گی اور باقی منافع اس کے تابع ہیں اور آرام حاصل کرنا اس آیت میں وارد ہے۔

وَمِنْ اٰیٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ۔

اور اللہ کی نشانیوں سے ایک یہ ہے، کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس سے پیدا کیا۔

اور مال اور جمال کی بات جیسا کہ اس حدیث میں ہے :-

تنکح المرأۃ لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدینها۔

عورت سے چار باتوں کی وجہ سے نکاح کیا جاتا ہے اس کے مال کے لئے یا حسب کے لئے یا جمال کے لئے یا دین کے لئے۔

اور مصالح کا قیام جیسا کہ جابر بن عبداللہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اپنی بہنوں کے مصالح قائم رکھنے کے لئے ثیبہ عورت سے نکاح کیا۔ اور باقی منافع کی بھی یہی صورت ہے۔ نکاح کے ان تمام مقاصد کی شریعت نے توثیق کی ہے۔

کے دین سے رشک یا اللہ کی حرام کردہ چیزوں سے پاکدامنی وغیرہ ہے جس قدر کہ شریعت اس پر رہنمائی کرتی ہے۔ اندریں صورت اس سبب اختیار کرنے والے نے جو اسکا قصد کیا وہ مجموعی طور پر شارع علیہ السلام کا مقصود بن جاتا ہے اور یہ کافی ہے۔ اور کتاب المقاصد میں یہ وضاحت کردی گئی ہے کہ جو قصد شارع کے قصد کے مطابق ہو وہ صحیح ہے لہٰذا ایسا سبب اختیار کرنے سے فساد پیدا ہونے کی بات کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ نفع حاصل کرنے کے لئے صرف قصد ہی کافی ہے۔ قصد کے بغیر صرف عقد سے شرم گاہ سرے سے حلال ہوتی ہی نہیں کیونکہ اس چیز کی بنیاد اسی قصد پر ہے اور شارع نے تو عقد سے اولاً حلال کرنے کا عقد کیا پھر اس پر انتفاع کو مترتب کیا تو جب اس نے انتفاع کے بغیر کسی چیز کا قصد ہی نہ کیا تو اس کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہوگیا۔ لہٰذا انتفاع کے لیے قصدِ محض درست نہیں۔ اور یہ بات اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی عورت سے تمتع کا ارادہ کرے تو اس کا اتفاق کیسے ہو، حلال طریق پر ہو یا اس کے علاوہ۔ یہ اس کے لئے مشروع نکاح سے ہی ممکن ہوگا اور قصد اس کا یہ ہو کہ اگر وہ قابو پائے تو مقصود حاصل ہوگیا۔ پھر جب اس نے اس سے عقد کرلیا، اور صورت حال یہ ہے کہ اس نے حلت کا قصد نہیں کیا تھا۔ تو جب اس نے حلت کا قصد نہیں کیا تو گویا اس نے نکاح کے ساتھ شارع کے قصد کے خلاف کیا۔ لہٰذا نکاح باطل ہوا۔ اور ہر فعل یا ترک کے حکم میں یہی معمول چلتا ہے۔

اعتراض کا جواب اس اعتراض کا جواب بشرطِ صحت سوال یہ ہے کہ اس قاصد کے قصد کا ماحصل یہ ہے کہ وہ شخص ناجائز طور پر اپنے قصد پر قدرت نہیں رکھتا تھا۔ لہٰذا وہ اس راہ سے آیا جسے شارع نے اس کی طرف ملانے والا بنایا ہے۔ اس کا اس عقد سے یہ قصد ہرگز نہ تھا کہ یہ عقد ہی نہیں۔ بلکہ نکاح کے انعقاد کا قصد اس شخص کی اجازت[1] سے ہوا جو اس کا اہل تھا اور جو کچھ اس میں ادا کرنا واجب تھا وہ ادا کردیا گیا، لیکن پناہ اسی کی طرف لی گئی تو وہ اس کے لئے اس جائز سبب کو اپنانے کا مقتضا ہوگا۔ اب اس ممنوع کام کی طرف نظر کرنا باقی رہ جاتا ہے جس پر وہ قدرت نہ رکھتا تھا۔ تو اگر وہ اس معصیت کے عزم کے وقت اس پر قادر ہوتا تو وہ محققین کے نزدیک گنہ گار ہوتا۔ اور اگر بغیر عزیمت کے اس نے ایسا خیال کیا تو وہ باقی

---

[1] یعنی عقد نکاح۔

سب خیالات کی طرح بے بس ہے ۔ اندریں صورت کوئی ایسی چیز قریب نہیں آتی جو اس عقد کو باطل ٹھہرائے ۔ کیونکہ اس عقد کے وقوع میں ارکان مکمل، شرائط موجود اور موانع ندارد ہیں ۔ اور قاصد کا معصیت کے لئے قصد، اس کے قصد[1] سے خارج ہے جو شارع کے مقصود کو دلیل کے ساتھ مباح بناتا ہے ۔ اور لامحالہ یہ دوسرا قصد تو اس کے ہاں موجود[2] ہے، جو سبب کو وضع کے لحاظ سے شارع کے قصد کے موافق ہے ۔ لہٰذا ایسا سبب اپنانا درست ہے ۔ رہا حلال بنانے کے قصد کا التزام تو وہ لازم نہیں آتا بلکہ مشروع سبب کو واقع کرنے کا قصد ہی کافی ہے اگرچہ وہ اسے حلال بنانے کو واقع کرنے سے غافل رہا ہے، کیونکہ سبب سے پیدا ہونے والی حلال چیز تکلیف[3] کے تحت داخل نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ۔

دوسری قسم ۔ جس کے متعلق یہ علم یا ظن ہو کہ ابتداءً یہ کہ سبب[4] اس لئے مشروع نہیں کیا گیا تھا ۔ دلیل تو یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایسا سبب اختیار کرنا درست نہیں ۔ کیونکہ سبب اولاً اس مفروضہ مسبب کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ۔ اور جب مشروع نہیں تو اس سے اس کی حکمت کو حصول مصلحت اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے سبب نہیں بنایا جا سکتا ۔ اور یہ اسی نسبت سے ہوگا جس نسبت سے سبب کا قصد کیا گیا ہو ۔ اندریں صورت یہ باطل ہے ۔ یہ ایک وجہ ہوئی ۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ مسبب بالنسبت اس مشروع مفروضہ مقصود کی طرف ہے، تو یہ ایسا سبب ہو جاتا ہے جو اصلاً مشروع ہی نہیں ۔ اور جب سبب اپنانا اصلاً غیر مشروع ہو تو سبب بھی درست نہ ہوگا ۔ اس طرح غیر مشروع کو چھوڑ کر صرف مشروع کو قبول کیا جائے گا ۔

---

[1] یعنی وہ اس سے جدا ہے اور اس سے اس کا جدا ہونا اسے کچھ نقصان نہیں پہنچاتا ۔

[2] یعنی حکم جیسا کہ معینہ سوال اس کا تقاضا کرتا ہے اور مصنف کا قول واما التزام قصد السحر الخ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے ۔

[3] وہ مسبب ہے جس کا قصد یا عدم قصد لازم نہیں کیونکہ وہ دوسرے کا فعل ہے ۔

[4] یعنی وہ اس مسبب کے ساتھ شرع کے مقاصد سے نہیں اگرچہ کبھی وہ اپنے مسبب پر مترتب ہوتا ہے ۔ جیسے طلاق اور آزاد کرنے کا معاملہ علی الترتیب عقد نکاح اور بیع کے لئے ہے ۔ طلاق نکاح کے بغیر نہیں ہو سکتی اور غلام [illegible] ملک کے بغیر نہیں ہو سکتا ۔ جیسا کہ مکان کو بنانے سے پہلے گرانا محال بات ہے ۔ لیکن طلاق، آزادی اور گھر گرانے کا نکاح، بیع اور کہ[illegible] تعمیر سے قصد نہیں ہوتا ۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس معین مسبب کے لئے اس سبب کو مشروع نہ بنایا ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سبب کے اختیار کرنے میں مفسدہ ہے مصلحت نہیں۔ بالفاظ دیگر مشروع مصلحت کے لئے ایسا سبب ہونا چاہیئے جو اس مسبب کی نفی کر دے۔ لہٰذا سبب اس کی طرف بالنسبت بے کار ہوتا ہے۔ پھر اگر شارع نے اس خاص مسبب سے منع بھی کیا ہو تو بات واضح ہے۔ پس جب وہ مثال کے طور پر ایسے نکاح کا قصد کرے جس میں کوئی ایسی بات ہو جو نکاح کو باطل کر دے جیسے حلالہ نکالنے والے کا نکاح، یا ایسی بیع جو بیع کو باطل کر کے سود تک جا پہنچے، یا اسی طرح کے دوسرے امور جن کے متعلق علم یا ظن ہو کہ شارع نے اس کا قصد نہیں کیا، تو اس کا یہ عمل شارع کے مشروع نکاح اور بیع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے باطل ہوگا۔ اسی طرح باقی تمام اعمال اور عادی اور عبادی سبب اختیار کرنے کا حال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جب کہ مذکورہ مثال میں نکاح کرنے والے کا قصد اگرچہ طلاق سے نکاح کو رفع کرنا تھا تاکہ وہ پہلے کے لئے حلال ہو، تو اس کا یہ قصد نکاح کے قصد کے علاوہ دوسرا قصد تھا۔ کیونکہ طلاق ملک نکاح کی صورت میں ہی ہو سکتی ہے۔ اس نے نکاح کا قصد کیا جو طلاق سے اٹھ گیا۔ اور نکاح اپنی شرعی وضع اور حالت میں ایسا ہے جو طلاق سے اٹھ جاتا ہے اور وہ فی نفسہ مباح ہے لہٰذا درست ہے۔ لیکن اس تحلیل کے ساتھ پہلے کے لئے قصد دوسرا معاملہ ہے۔ اگرچہ وہ مذموم ہے۔ کیونکہ جب ایسے دو امر مل جائیں جو آپس میں ایک دوسرے کو جدا کرنے والے ہوں تو ان میں کسی ایک کا دوسرے پر کچھ اثر نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک دوسرے سے جدا رہے گا جیسے مغصوبہ[1] گھر میں نماز۔

اور فقہ میں اس پر دلیل موجود ہے جو یہ ہے۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ نکاح سے قبل طلاق میں تعلیق (معلق رکھنا) اور ملک سے پہلے عتاق (غلام آزاد کرنا) کی صحت پر متفق ہیں۔ تو جب کوئی کسی اجنبی عورت سے کہے: اگر میں تجھ سے شادی کروں تو تجھے طلاق ہے، اور غلام سے کہے کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو آزاد ہے۔ تو اگر وہ اس عورت سے شادی کرے گا تو اسے طلاق لازم ہو جائے گی اور اگر غلام خریدے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ

---

[1] یعنی وہ ان چیزوں سے ہے جن میں علیحدگی کے وصف کی وجہ سے نہ کہ ذات یا لازم رہنے والی صفت کی وجہ سے نہی متوجہ ہوتی ہے۔ اور اس میں فساد اور عدم فساد میں اختلاف معروف ہے۔

معلوم ہو چکا ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ دونوں عورت سے شادی کرنے اور غلام خریدنے کو مباح[1] سمجھتے تھے۔ اور مبسوط میں امام مالک سے اس شخص کے بارے میں منقول ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ تیس سال تک جس عورت سے شادی کرے گا اسے طلاق ہے۔ پھر اس دشواری سے ڈرا۔ امام مالک نے کہا: میں اس کے لئے شادی کرنا جائز سمجھتا ہوں لیکن اگر وہ شادی کرے گا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی معہذا اس نکاح اور اس شرا دونوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا شارع نے پہلے یا دوسرے قصد کے ساتھ قصد کیا ہو مگر وہ طلاق اور آزادی ہے۔ حالانکہ نکاح طلاق کے لئے مشروع نہیں ہوا، نہ ہی خریدنا اس لئے مشروع ہے کہ چیز ہاتھ سے نکل جائے۔ یہ تو دوسری باتوں کے لئے مشروع ہیں اور طلاق اور آزاد کرنا تو توابع سے ہیں۔ ان کی مشروعیت میں ان کا کوئی قصد نہیں کیا گیا۔ یہ صرف اس صورت میں جائز ہوں گی کہ طلاق اور عتق کے واقع ہونے کو نکاح کے حصول یا ملک اور ان کے قصد کو دوسرا درجہ دیا جائے پس وہ ایسا نکاح کرنے والا ہے جو اپنے نکاح سے طلاق کا قصد رکھتا ہے۔ اور ایسا خریدار ہے جو اپنی خرید سے آزاد کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ شارع کے قصد کے منافی ہے تاہم یہ ان دونوں اماموں کے نزدیک جائز ہے اور صورت حال یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک ہی جائز ہو گی۔ یا تو ایسے سبب کو اپنانا مشروع تسلیم کر لیا جائے جو شرعاً مشروع نہیں ہے یا پھر ایسے مسائل ہی باطل ہیں۔

اور امام مالک کے مذہب میں ایسے بہت سے مسائل ہیں۔ مدونہ میں ایسے شخص کے بارے میں منقول ہے۔ جو شخص نکاح کرے اور اس کے دل میں ہو کہ طلاق دے دے[2] تو وہ نکاح متعہ نہ ہو گا کیونکہ مدت کی تعیین نہیں کی۔ اندریں صورت اگر وہ قسم کی بنا پر کسی عورت سے شادی کرے گا تو علماء نے اسے اس کی لازمی بیوی ہونا قرار دیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ ایسا نکاح حلال ہے اسے قائم رکھنا چاہے تو قائم رکھے اور جدائی کرنا چاہے تو جدائی کرے۔ اور ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ ہمارے علم و سمع کی حد تک اس میں اہل علم میں سے کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا نکاح ثابت ہے جو شخص[3] اپنی قسم کو پورا کرنے کے ارادہ سے شادی

---

[1] یعنی وہ دونوں ایسا سبب اپنانے پر صحت کا حکم لگاتے ہیں باوجودیکہ یہ معلوم ہے کہ ایسا سبب مشروع نہیں۔

[2] لیکن اس نے اس نکاح میں مدت کی تحدید نہیں کی۔ جہاں تک امام مالک سے منقول ہے۔

[3] یعنی وہ نکاح جو ..... الخ

کرتا ہے اور اس نکاح کی حیثیت ایسی ہے جیسے کوئی شخص لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے کسی عورت سے شادی کرتا ہے وہ اسے اپنے پاس روکے رکھنے کا ارادہ یا نیت نہیں رکھتا۔ اس نے اپنی شادی اسی نیت پر کی اور اس کے دل میں بھی یہی کچھ تھا۔ تو ان دونوں کا معاملہ ایک ہے۔

اگر وہ اسے قائم رکھنا چاہیں تو قائم رکھیں۔ کیونکہ نکاح کی اصل حلال ہے۔ اسے مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور کافی میں اس شخص کے بارے میں ہے۔ جو کسی شہر میں جا کر کسی عورت سے اس نیت سے شادی کرتا ہے کہ سفر کے بعد اسے طلاق دے دے گا۔ کہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور ابن العربی نے امتناع نکاح متعہ کے بارے میں امام مالک کا مبالغہ ذکر کیا ہے۔ وہ اسے نیت کے ساتھ جائز نہیں سمجھتے۔ گویا وہ شخص اس عورت کے ساتھ ایک مدت تک اقامت کے قصد سے شادی کرتا ہے اگر اس نے زبان سے کوئی ایسا لفظ نہ کہا۔ پھر ابن عربی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک نیت نکاح میں مؤثر نہیں کیونکہ اگر اپنے دل میں ابدی[1] نکاح کی نیت کو لازم قرار دے لیں تو یہ نصرانیوں کا نکاح ہو گا۔ تو جب اس نے کوئی لفظ نہیں بولا تو اس کی نیت اسے کچھ نقصان نہ دے گی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ انسان ابدی حسن معاشرت کی توقع پر نکاح کرتا ہے اگر اسے یہ میسر آجائے تو ٹھیک ورنہ جدائی اختیار کر لیتا ہے اسی طرح کوئی شخص عصمت کے حصول کے لئے شادی کرتا ہے اگر وہ شادمان ہو تو قائم رکھتا ہے اور اسے ناپسند کرے تو جدائی اختیار کر لیتا ہے۔ کتاب ناسخ و منسوخ میں اس نے ایسی ہی بحث کی ہے۔ اور لخمی نے مالک سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے اپنی غربت یا خواہش نفس کے لئے نکاح کیا تاکہ اپنی خواہش پوری کرے پھر جدائی کر لی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

گویا ایسے مسائل اس مدلل قاعدہ کے، جو پہلے گزر چکا ہے کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ان مسائل میں سب سے شدید[2] مسئلہ حل الیمین کا ہے۔ کیونکہ اس نکاح میں رغبت نہیں بلکہ صرف قسم پوری کرنے کا قصد ہوتا ہے۔ ایسے نکاح کو شریعت نے مشروع نہیں کیا۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں اور یہ

---

[1] اگر کوئی شخص ابدی نکاح کی نیت کرے اور جو ایک مدت کے لئے، جیسا کہ امام مالک نے شرط لگائی ہے، نکاح کرے ان میں فرق۔ یہ مثال بھی اسی کی قائم مقام ہے کیونکہ وہ اس شرط پر ابدی نکاح کرتا ہے کہ حسن معاشرت قائم رہے اس میں مدت یقینی طور پر داخل نہیں۔ اور یہی نکاح متعہ ہے۔

[2] یہ اس لئے شدید ہے کہ اس نے قصد کیا کہ وہ اس میں داخل نہ ہو گا اور نہ اس کے سبب پر اس کے مسببات مطلقاً مترتب ہوتے ہیں اور وہ عقد ہے لیکن دوسری مثالوں میں سبب اور فائدہ اٹھانا مترتب ہوتا ہے۔ لیکن

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

ساری مثالیں شارع کے قصد کے مخالف ہونے کے باوجود درست ہیں۔ اس لئے کہ وہ اولاً نکاح ہی کا قصد کرنے والا ہے اور جدائی کا قصد دوسرے نمبر پر ہے۔

اور وہ دونوں ایسے قصد ہیں جو ایک دوسرے کو لازم نہیں۔ اور اگر آپ انہیں پہلے[1] مسئلہ میں ایک دوسرے کے لئے لازم قرار دیں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اثر انداز ہو تو یہ ان مسائل میں ایسا ہی ہو جائے گا اور اس صورت میں وہ سب کچھ باطل ہو جائے گا جو پہلے گزر چکا[2] لہذا مختصراً لازم آتا ہے کہ یا تو یہ سب کچھ باطل ہو اور یا جو پہلے گزر چکا ہے وہ باطل ہو۔

اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ پہلا اجمالی اور دوسرا تفصیلی۔ اجمالی یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: گذشتہ دلائل کے مطابق مسئلہ کی اصل درست ہے اور اس پر جو اعتراض کیا جاتا ہے۔ وہ نہ اس میں داخل ہے اور نہ اس سے ہے۔ جس کی دلیل اس کے جواز اور صحت کے متعلق ان کا قول ہے۔ تو جس وجہ سے علماء اس کے جواز پر متفق ہوئے وہ مسئلہ کی اصل کے مقتضیٰ سے اس کی سلامتی ہے اور جس وجہ سے انہوں نے اختلاف کیا وہ مانعین کے نزدیک اس کا اس کے تحت داخل ہونا اور مجوزین کے نزدیک اس کی سلامتی ہے۔ کیونکہ ان علماء کے کلام میں تناقض نہیں اور یہ مناسب نہیں کہ اسے اس پر محمول کیا جائے۔ جب کہ کوئی اور راہ مل رہی ہو۔ اور مقلد کے لئے یہ جواب کافی ہے جو کہ فقہ اور اصول فقہ میں ہے۔ اور عالم پر یہ جواب سلف صالحین سے حسن ظن رکھنے کی بنا پر وارد[3] ہوتا ہے۔ لہذا چاہیئے کہ وہ توقف اور تامل کرے اور اس کا مخرج تلاش کرے اور مطلقاً رد کر کے بے راہ رو نہ ہو۔

اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ مسائل ماسبق کو مجروح نہیں بناتے۔ رہا قبل از نکاح

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) معروف شرعی طریق پر نہیں مثلاً نکاح میں۔ اور ظاہر ہے کہ بحث تو ان مثالوں میں ہے جو مصنف کے قول و فی مذهب مالك من هذا كثير۔ کے بعد ہیں اور یہ سابقہ مفضل علیہ (جس پر دوسرے کو فضیلت ہو) مسائل میں داخل نہیں جیسے حلف والی طلاق اور ایسی خرید جس پر اس کی آزادی معلق ہو۔ پس شدت میں افضلیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسا نکاح جس کا مقصود بہ قسم کا پورا کرنا ہو ممکن ہے کہ اس پر اس کی حکمت مترتب ہو اور اس سے تمسک کیا جائے بخلاف اس کی قسم والی طلاق کے۔

[1] حلالہ نکالنے والے کے نکاح کا مسئلہ۔

[2] اس اصل سے، جو یہ ہے کہ دلیل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ سبب اختیار کرنا درست نہیں۔

[3] یعنی مجتہد، یعنی اس پر پیش آتا ہے تاکہ اسے خبردار کرے۔ اور یہ اس کے ساتھ حسن ظن ہے۔

طلاق میں تعلیق کا مسئلہ تو اس مسئلہ میں قرافی کہتے ہیں کہ: یہ مسئلہ دونوں اماموں پر مشکلات میں سے ہے۔ اور اگر کوئی شخص ملک سے پہلے تعلیق کی صورت میں نکاح کا قائل ہے تو اس نے اس کی مشروعیت کو بھی اور شرعی لحاظ سے اس کی حکمت معتبرہ کی نفی کو بھی لازم قرار دیا۔ قرافی کہتے ہیں: اور وہ یہ لازم قرار دیتا ہے کہ عورت پر عقد ہرگز درست نہیں جب کہ ایسا عقد اجماعاً صحیح ہے تو یہ بات عقد کی حکمت کے حصول میں طلاق کے لازم نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے: وہ کہتے ہیں: جب ہم اس کی مشروعیت پر متفق ہو گئے ہیں تو یہ بات اس کی حکمت کی بقا پر دلالت کرتی ہے اور وہ حکمت نکاح اور اس کے مقاصد پر مشتمل ہے: وہ کہتے ہیں کہ یہی مقام ہمارے اصحاب پر مشکل ہے۔ اور یہ سابقہ بیان کی تائید کر رہا[1] ہے لیکن اس میں غور و فکر ایک دوسری اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے جسے ہم اس مسئلہ کے دوران اس کی ضرورت کے مطابق درج کر رہے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ:

تیرھواں مسئلہ

حکمت کے لحاظ سے مشروع سبب میں دو ہی باتیں ہوتی ہیں۔ یا تو اس کی حکمت کے وقوع کا علم یا ظن ہو سکے گا یا نہ ہو سکے گا۔ اگر اس کے متعلق علم یا ظن ہو تو اس کی مشروعیت میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر علم یا ظن نہ ہو سکے تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں اس حکمت کو قبول کرنے کی فی نفسہٖ اہلیت نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ کسی خارجی امر کی وجہ سے نہ ہو۔

اگر پہلی بات ہو تو مشروعیت اصلاً ہی اٹھ جاتی ہے اور شرعاً اس سبب کا کچھ اثر نہیں رہتا۔ البتہ اس مقام کے لئے وہ اثر بالنسبت ہوتا ہے۔ جیسے کوئی غیر عاقل اگر گناہ کرے تو اسے ڈانٹنا، یا شراب اور خنزیر پر عقد یا کسی اجنبی[2] عورت کو طلاق دینا یا کسی دوسرے کی ملک[3] والے غلام کی آزادی بالنسبت ہے (یعنی ان کاموں کا کچھ اثر نہ ہوگا) اسی طرح عبادات اور غیر عاقل کے لئے بالنسبت تصرفات کے اطلاق

---

[1] کیونکہ اس میں بالآخر قاعدہ کو تسلیم کر لیا گیا ہے اور اشکال تو اس کے فرع بنانے میں ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے وکان یلزم الایصح العقد اور کہا ہے وھذا موضع مشکل علی اصحابنا یعنی جب وہ اس کی تفریع کرتے ہیں تو وہ ایک ایسے قاعدہ کی جسے انہوں نے تسلیم کیا ہے نفی کر دیتا ہے۔

[2] [3] یعنی تعلیق کے بغیر۔

کا معاملہ ہے اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور اس پر دو امور دلیل ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ سبب کی اصل کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ وہ حکمت کے لئے ہے۔ جس کی بنیاد مصالح کے اثبات کے قاعدہ پر ہے جس حد تک کہ وہ اپنے مقام پر واضح کر دیا گیا ہے۔ اگر اس کی حکمت نہ ہونے کے باوجود مجموعی لحاظ سے اس کی مشروعیت جائز ہو، تو بھی اس کا مشروع ہونا درست نہیں۔ حالانکہ ہم نے اسے مشروع فرض کر لیا ہے۔ یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔

اور دوسرا یہ ہے کہ اگر وہ ایسا ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ حدود زجر کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے وضع کی گئی ہوں اور عبادات بھی اللہ کے لئے خضوع کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے ہوں۔ یہی باقی سب احکام کا حال ہے اور احکام کی علت بیان کرنے کے بارے میں یہ چیز باتفاق قائلین باطل ہے۔

اور اگر وہ اسباب جو کہ مسببات ہی ہیں — کے حکم کے واقع ہونے میں رکاوٹ کوئی خارجی امر ہو۔ جبکہ وہ فی نفسہٖ قبول کا مقام ہو تو کیا یہ امر خارجی سبب کی شرعیت میں اثر انداز ہو گا یا سبب اپنی مشروعیت کی اصل پر چلے گا؟ اس کا احتمال ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے۔ اور اس کے قائلین درج ذیل امور سے اس پر استدلال پیش کرتے ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ کسی قاعدہ کلیہ کو بڑوں کے فیصلے اور گاہے گاہے کے مستثنیات مجروح نہیں کرتے۔ اور عنقریب اس مفہوم کا ثبوت انشاء اللہ اپنے مقام پر[1] بیان ہو گا۔

دوسرا۔ جو اس بحث سے خاص مناسبت رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ حکمت یا تو اپنے مقام پر اور فقط اپنے قابل قبول ہونے کی بنا پر معتبر ہوتی ہے یا اسے اپنے وجود میں ہی معتبر سمجھا جاتا ہے۔ اگر اسے فقط اپنے مقام پر قابل قبول سمجھا جائے تو یہی اصل دعویٰ ہے۔ اور تعلیق کے مسئلہ میں اپنی طلاق سے متعلق قسم اٹھائی گئی عورت اس عقد کے لئے قابل قبول ہوتی ہے جو حالف وغیرہ کی طرف سے ہو۔ اس کو منع کے بارے میں

---

[1] کتاب المقاصد کے دسویں مسئلہ میں۔ یعنی جہاں محل فی ذاتہٖ قبول کرنے والا ہو تو خارجی امر کی تخصیص کی بنا پر حکمت پیچھے رہ جائے گی جو حکم کے عام ہونے کو مضر نہیں۔ جیسے مثال کے طور پر خوشحال بادشاہ کہ اسے اپنے سفر میں کچھ مشقت نہیں۔ اس کے باوجود قصر اور روزہ چھوڑنے کے لحاظ سے سفر میں اس کے لئے بھی وہی عام حکم ہے۔ اسی لئے اس شخص کے بارے میں جس نے نکاح پر طلاق کو معلق کیا، کہا جاتا ہے کہ محل تو حکمت کو قبول کرنے والا ہے اور اس کا مانع خارجی امر ہے۔ لہٰذا سبب اپنانے کا کام اپنی اصل پر چلے گا۔

مسائل فقہیہ میں یہ عام دلیل ہے، جیسے حکمت کے پیچھے رہ جانے کے مقام اس سبب سے اسے خاص نہیں کرتے۔

کسی خاص دلیل سے ہی روکا جا سکتا ہے اور وہ غیر موجود ہے اور اگر اس[1] مقام پر اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے تو منع میں مطلقاً اس کے نہ ہونے کا اعتبار لازم ہوگا خواہ اس کے لئے کوئی رکاوٹ ہو یا نہ ہو۔ جیسے کہ خوشحال بادشاہ کے لئے سفر میں کوئی مشقت نہیں یا مشقت نہ ہونے کا گمان موجود ہے تو اس کے حق میں نمازیں قصر اور روزے کا چھوڑنا ممنوع ہیں۔ اسی طرح درہم کو اس کے برابر یا دینار کو اس کے مثل سے بدلنا جب کہ اس عقد میں کچھ فائدہ بھی نہیں۔ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل جن میں ہم حکم کو اس کی مشروعیت کی اصل پر جاری پاتے ہیں۔ اور حکمت موجود نہیں۔

یہ نہ کہا جائے[2] کہ سفر علی الاطلاق مشقت کا مظنہ ہے۔ اور درہموں کے درہموں سے بدلنے میں علی الاطلاق اغراض کے اختلاف کا گمان ہے۔ اسی طرح باقی سارے مسائل ہیں جو اس معنی میں ہیں۔ لہذا صبب اختیار کرنا علی الاطلاق جائز ہونا چاہیئے۔ بخلاف مطلقاً طلاق کے ساتھ نکاح محلوف کے کہ اس میں حکمت کا گمان نہیں، اور نہ ہی کسی حال میں پایا جانا ممکن ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں[3] کہ سفر کی مثال مطلق ہے اور اجنبیہ کا نکاح بھی مطلق ہے۔ اگر آپ کہیں کہ اس

---

[1] یعنی فعلاً۔

[2] یعنی محض موقعہ کے قابل قبول ہونے کے اعتبار کو رد کرتے ہوئے اور اس بات پر بھروسہ کرتے ہوئے کہ مسافر خوشحال بادشاہ کے مسئلہ میں حکمت بالفعل موجود نہیں ہے اسی طرح دینار کی تبدیلی اور دوسری مثالوں میں بھی۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم خوشحال بادشاہ کے خصوص کو، طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے ہم پلہ نہیں سمجھتے۔ لازم صرف یہ ہے کہ مطلق سفر طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے ہم پلہ ہے۔ بعض سفر فی ذاتہ مشقت کا مظنہ ہے اگرچہ بعض افراد میں یہ چیز کم ہی پائی جائے۔ جیسے مثلاً بادشاہ ہیں۔ رہا طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کا مسئلہ تو اس طرح کے کسی نادر فرد میں بھی حکمت کا مظنہ موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب سے متعلق کرنا درست نہیں۔ یعنی بالفرض اگر یہ حکمت قبول کرنے والا مقام ہو بھی تو ذہنی ہی ہو سکتا ہے جو تحقیق طلب ہے۔ بخلاف بادشاہ اور دینار کے مسئلہ کے کہ وہ حکمت کے قبول کرنے کے مقام ہیں اور مطلق سفر میں حکمت کا وجود ثابت شدہ ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ مطلق سفر ہے اور اکثر مواقع پر اس میں حکمت مسلمہ امر ہے۔ مگر یہاں طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے کسی ایک بھی فرد میں یہ حکمت متحقق نہیں ہے۔

[3] یعنی ایسا اتصال جو آپ کے ذہن میں ہے وہ غیر مستقیم ہے۔ کیونکہ اتصال کے لئے لازم ہے کہ مطلق کا مطلق سے ہو اور یہاں پہلے مطلق اجنبی عورت کا طلاق پر حلف والا نکاح ہے۔ یہی مثال ہے جیسے مطلق سفر سے متصل بنایا جاتا ہے تو (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

مقید مسئلہ میں مصلحت کے عدم وجود کے باوجود مطلق جواز کیسے یہ ممکن ہے۔ پھر تو آپ کو طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کو بھی درست کہہ دینا چاہیئے کیونکہ وہ بھی اجنبی عورتوں سے نکاح کی مطلق صورت میں سے ایک مقیدہ صورت ہے بخلاف قریبی محرم عورتوں سے نکاح سے جیسے مثال کے طور ماں یا بیٹی سے نکاح کیونکہ وہ مطلقاً حرام ہے۔ لہٰذا وہ مطلقاً حکمت قبول کرنے کا محل نہیں۔ پس یہ مسئلہ پہلی قسم سے ہے۔ اور جب صورت حال ایسی نہ ہو[1] تو پھر ان مسائل میں کلام ضروری ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو کہ بعض اسباب مشروع ہوتے ہیں اگرچہ ان میں حکمت یا اس کا مظنہ نہ پایا جاتا ہو مگر وہ فی نفسہ حکمت قبول کرنے کا محل ہوتے ہیں کیونکہ قبول کرنے کا محل ہونا بذات خود حکمت کا مظنہ ہے اگرچہ واقعۃً نہ بھی پائی جائے۔ اور یہ ہے بھی معقول بات۔

اور تیسرا امر یہ ہے۔ کسی خاص مقام میں حکمت کے وجود کا اعتبار کسی ضابطہ میں نہیں لایا جاسکتا۔ کیونکہ یہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد دوسرے نمبر پر ہی پائی جاتی ہے۔ سبب کے واقع ہونے سے پیشتر ہم اس حکمت کے وقوع یا عدم وقوع کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نکاح کے فوراً بعد ہی طلاق دے ڈالی اور کتنے ہی نکاح ہیں جو کسی ہنگامی واقعہ یا کسی مانع کی رکاوٹ کی وجہ سے فسخ ہوئے۔ تو جب ہم حکمت کے واقع ہونے کو جان ہی نہیں سکتے تو ایسے سبب کے جواز پر توقف درست نہ ہوگا جس میں حکمت پائی جاتی ہو۔ کیونکہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد ہی سبب کا وقوع فرض کر چکے ہیں۔ اور یہ امر محال ہے۔ اندریں صورت یہ ضروری ہے کہ اجمالی[2] طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جب آپ سفر کے بارے میں مطلق جواز کے قائل ہیں اگر بادشاہ والے مسئلہ کی مثال میں مشقت ثابت نہیں ہوئی تو پھر آپ کو اجنبیہ کی شادی کے بھی مطلق جواز کا قائل ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسے نکاح میں جس میں طلاق پر قسم اٹھائی گئی ہو، حکمت ثابت نہیں ہوتی۔

[1] یعنی جب محل غیر قابل نہ ہو بلکہ حکمت کو قبول کرنے والا ہو۔ اور کوئی خارجی مانع اس سے روک دے تو سبب اپنانا درست ہے۔ اور اس پر پہلے بیان شدہ مسائل کو محمول کیا جاسکتا ہے جو قرافی کے لئے باعث اشکال بن گئے تھے اس طرح اشکال حل ہو جاتا ہے۔

[2] مصنف نے علی الجملۃ کا لفظ استعمال کیا ہے تاکہ بات درست ہو اور مثلاً بادشاہ کا مسئلہ اور نکاح اجنبیہ میں طلاق پر حلف والا مسئلہ اس میں داخل ہو۔ اور تفصیلاً یہ ہے کہ اس کا اعتبار بہت سے ایسے مسائل کے خلاف ہے جن میں سبب کے عام استعمال کا حکم لگایا گیا ہے اور وہ ایسے ہیں کہ ان میں سے کسی خاص محل میں یہ مظنہ نہیں پایا جاتا۔ خواہ وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

حکمت کے مظنہ کو قبول کرنے والے محل کا اعتبار کرتے ہوئے اسے کافی سمجھا جائے۔

اور مانع کے لئے بھی تین وجوہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء اس طرف گئے ہیں:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو شرعی لحاظ سے محل قبول ہوگا۔ بالخصوص[1] ذہنی طور پر قبول کرنے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) قبول کرنے والا ہو اور اس کا مانع کسی امر خارجی سے آیا ہو۔

لیکن اس معنی کی تحدید میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے جسے تیسری دلیل فائدہ دیتی ہے اور غور کرنے سے ہمیں اس کی عدم صحت پر ایک دوسری دلیل مل جاتی ہے جو اس مقام پر حکمت کے وجود کے اعتبار سے متعلق ہے۔ اور پہلے اس پر دلیل لائی جا چکی ہے کہ وہ باطل کو لازم بناتی ہے۔ اور وہ ہے مذکورہ مسائل کا شرعی ہونا جیسے بادشاہ کے قصر اور فطر کا مسئلہ اور درہموں کی باہمی تبدیلی باطل ہیں حالانکہ ان پر سب متفق ہیں۔ پھر یہاں مصنف نے ایک عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے جو یہ ہے کہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد ہی پائی جاسکتی ہے جب کہ ہم سبب کے واقع ہونے کو حکمت کے باوجود کے بعد قرار دے چکے ہیں۔ اور یہ دور باطل ہے۔ پس جو چیز اس طرف لے جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس مقام پر اس حکمت کے وجود کا اعتبار باطل ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اجمالاً اس مظنہ کا اعتبار کیا جائے کہ یہ مقام حکمت کو قبول کرنے والا ہے۔ اور جو بات مصنف کے ذمہ ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ اصل موضوع پر تیسری دلیل ہے کہ اگر قبول محل کے اعتبار سے وہ حکمت سے خالی ہو تو وہ کوئی خارجی امر ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس فرض میں دلیل ثانی کے ساتھ مشترک ہے۔ جس پر دونوں کی بنیاد ہے اور وہ یہ کہ محل میں حکمت کا اعتبار کیا جائے۔ اور یہ فرض ان دونوں فرضوں میں سے ایک ہے۔ جسے مصنف نے اپنے قول والدلیل الثانی کے تحت درج کیا ہے۔ مصنف کے اس کلام سے اس کا اس تیسری دلیل کی وضع اور توجیہہ میں چشم پوشی کر جانا حاصل ہوتا ہے تو جس چیز کو اس نے دلیل ثانی بنایا ہے فی الحقیقت دلیل ثانی اور دلیل ثالث دونوں اس کے تحت ہیں۔

ایک چیز باقی رہ گئی اور وہ ہے مصنف کا قول: "ہم حکمت کے وجود کے بعد ہی سبب کا واقع ہونا فرض کر چکے ہیں۔

یہ بات ظاہر نہیں کیونکہ مفروضہ تو یہ ہے کہ سبب کا اعتبار حکمت کے وجود کے بعد ہوتا ہے نہ کہ اس کے اپنے وجود کے بعد۔ اور یہ دَور باطل نہ ہوا۔ الّا یہ کہ اسے اس پر بنا کیا جائے جو مؤلف نے ہر دو وجودوں کا پچھلے پر توقف فرض کیا ہے۔ کیونکہ توقف مسبب کے واقع ہونے پر حکمت کا وجود ہے پھر توقف حکمت کے وجود پر سبب اور اس کی شرعیت کا اعتبار ہے جس میں کوئی دور نہیں۔ جب اس میں دور کا لحاظ رکھا جائے تو یہ دلیل پوری نہیں ہوتی۔ لیکن اس لحاظ سے اس دلیل کا پورا ہونا ممکن ہے جو مؤلف نے دور کے مقدمات میں بحث سے پہلے کہا ہے۔

[1] جیسے طلاق مثلاً کے ساتھ حلف والا نکاح۔ اگر ہم اس تعلیق کے باوجود عقلاً حکمت کا حصول فرض کریں تو یہ محال نہیں۔

کے لئے۔ اور اگر خارج میں قبول نہ کرنے والا فرض کیا جائے تو جو چیز قبول کرنے والی نہ ہو شرعاً اسے سبب بنانا درست نہیں۔ یا پھر خارج میں اس کی حکمت پائی جاتی ہوگی۔ اور جس چیز کی خارج میں حکمت نہ پائی جائے وہ شرع میں اصل نہیں بن سکتی خواہ فی نفسہٖ وہ ذہنی طور پر اسے قبول کرنے والی ہو یا نہ ہو[1]۔ اگر پہلی صورت ہو تو وہ درست نہیں کیونکہ مشروع اسباب صرف بندوں کی مصلحت کے لئے بنائے گئے ہیں اور مشروعیت کا یہی حکم ہے گویا جس چیز میں نہ مصلحت ہو نہ اس کا مظنہ ہو وہ خارج میں ہی موجود ہو سکتی ہے۔ گویا شرعی مقصد کے لحاظ سے وہ چیز جو ذہنی طور پر مصلحت قبول[2] نہیں کرتی اور جو چیز خارج میں قبول نہیں کرتی، برابر ہو گئے۔ اور جب دونوں برابر ہو گئے تو دونوں منع ہوں گے یا جائز ہوں گے لیکن ان کا جواز اس جواز کی طرف لے جاتا ہے جس کے منع ہونے پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مطلقاً منع ہونا ضروری ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس سبب سے نہ مصلحت پیدا ہوتی ہے نہ ہی اس میں پائی جاتی ہے۔ اگر ہم اس سبب کو عامل بنائیں تو یہ حکم کی مشروعیت میں شارع کے قصد کی ضد ہوگا۔ کیونکہ یہاں سبب اختیار کرنا بے کار ہو جاتا ہے۔ اور عبث کام مشروع نہیں اور اس کی بنا پر یہ قول ہے کہ شرعی احکام مصلحت پر مبنی ہیں۔ لہٰذا پہلی اور دوسری قسم میں کچھ فرق نہیں اور قرافی کے کلام کا یہی مفہوم ہے[3]۔

تیسری وجہ[4]۔ ان مسائل سے جس چیز کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ صرف حکمت کے موجود ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ خوشحال بادشاہ کے بارے میں مشقت کا نہ ہونا غیر یقینی بات ہے بلکہ اس کی موجودگی کا ظن غالب ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ لوگوں کے اختلاف سے مشقت بھی مختلف ہو جاتی ہے جو ضابطہ میں نہیں لائی جا سکتی۔ لہٰذا شارع نے شرعی قوانین کو ضبط میں لانے کے لئے حکمت کی جگہ مظنہ قرار دیا۔ جیسا کہ شرمگاہوں کے ملنے کو اس کا مسبب معلوم کرنے کا ضابطہ بنایا، اگرچہ مرد سے پانی نہ نکلے، کیونکہ وہ مظنہ ہے۔ یا جیسے احتلام کو عقل کے حصول کا مظنہ بنایا تاکہ معلوم ہو کہ وہ شخص اب تکلیف کے قابل

---

[1] یعنی ذہنی طور پر۔ اور جو چیز قابل قبول ہو خواہ وہ صرف ذہنی ہو تو ایسے سبب کو اختیار کرنا مشروع ہوتا ہے۔

[2] اور یہ قریبی محرم کے نکاح کی طرح ہے جس کا ممنوع ہونا متفق علیہ ہے۔

[3] یعنی مصنف کے قول وکان دمزم الابعد العقد البتہ میں۔

[4] یعنی تفصیل سے حکمت کے مظنہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی طرح وہ بادشاہ کے مسئلہ میں اور اشخاص و احوال کے تفاوت کے تناسب سے دوسری مشقتوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بادشاہ کو بھی اسی تناسب سے سفر میں مشقت حاصل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہے کیونکہ عقل کا حصول فی نفسہ کسی ضابطہ میں نہیں آسکتا۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ رہا درہم کا اس کے مثل سے تبدیل کرنا۔ تو عقلی طور پر من کل الوجوہ مماثلت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کسی بھی دو مماثل چیزوں میں کوئی بھی ایسی نہیں مگر ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوگا۔ جیسے کہ دو مختلف چیزوں میں مشابہت کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکل آتا ہے جو ان کے سوا دوسری چیزوں میں نہیں ہوتا۔ اگر کہیں مماثلت پائی بھی جائے تو وہ نادر ہے اور ایسی چیزوں کا اعتبار نہیں ہوگا۔ دو درہموں[1] اور دو دیناروں کا اختلاف بھی عموماً ایسا ہی مال ہے۔ لہٰذا اس کا جواز عام ہے۔ اور جب معاملہ ایسا ہی ہو تو ہمارے اس مسئلہ میں ان مسائل کے لئے کوئی دلیل نہیں۔

فصل

اس مسئلہ کے ضمن[2] میں تعلیق کے مسئلہ کا جواب بھی حاصل ہوگیا۔ رہا قسم پوری کرنے کے لئے نکاح کا مسئلہ اور جو کچھ اس کے ساتھ مذکور[3] ہے تو اس میں اختلاف کے احتمال کی گنجائش ہے اگرچہ اس میں صحت کا پہلو ہی مضبوط ہے تو جس شخص نے اس طرف نظر کی کہ وہ نکاح اس کے اہل سے صادر ہوا اور اس محل پر ہوا جو اس کے قابل تھا، جیسا کہ اس سے پہلے تفصیلاً گزر چکا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ اور جس نے اس طرف دیکھا کہ جب نیت ہی جدائی کی تھی اور اس کا مظنہ موجود تھا، تو یہ نکاح موقت کے مشابہ ہوگیا لہٰذا یہ جائز نہیں اور یہی صحیح بات ہے اگرچہ ابن القاسم نے نکاح البر (فی الیمین) کے مسئلہ میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا تاہم اس نے بھی اور اس کے علاوہ دوسروں نے بھی اس طرف اشارہ کردیا ہے کہ ایسے نکاح سے احصان

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہوتی ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ اسے سفر میں مشقت نہیں ہوتی تو بھی کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ ضابطہ تو مظنہ ہے اور وہ اس میں بھی یقیناً موجود ہے۔ البتہ مسائل نکاح اور عتق میں نہیں جو پہلے گزر چکے ہیں۔ کیونکہ ان میں مطلقاً حکمت کا مظنہ نہیں پایا جاتا۔ بلکہ حکمت پر مترتب نہ ہونے کی وجہ سے ان میں ندارد ہے۔

[1] یعنی وہ شبہ سے پاک ہے یا نہیں۔ یعنی اگر ان دو درہموں کی ذات یا اوصاف میں اختلاف نہ بھی پایا جائے تو بھی ان کے دوسرے لاحقہ اوصاف میں اختلاف پایا جائے گا۔ جیسا کہ مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

[2] اس کی بنا اس قول پر ہے کہ سبب اپنی اصل پر چلتا ہے اگرچہ اس میں بالفعل حکمت نہ پائی جائے جب تک کہ محل فی نفسہ حکمت کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مانع اس سے خارج ہو۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(عورت کی پاکدامنی) واقع نہ ہوگی۔ اس میں جو شبہ ہے اس کے ثبوت کے لئے یہی بات کافی ہے۔
پس یہ مقام مجتہدین کے فکر کی جولانگاہ ہے اور جب ہم امام امالک کے مذہب کی طرف دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ نکاح البر (فی الیمین) سے ایسا نکاح مقصود تھا جو اس شخص نے اپنی مقصودہ غرض کے لئے کیا۔ لیکن اس لحاظ سے کہ اس سے قسم کا حکم اٹھ جاتا ہے اور اس کا مقصود بھی قسم کے حکم کا اٹھنا ہی تھا۔ تو یہ مشروع نکاح کے لئے کافی ہے جس سے عورت استمتاع (صحبت) اور نکاح کے دوسرے مقاصد کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ الا یہ کہ ایسا نکاح قسم کے پوری ہونے کو متضمن ہے اور یہ بات نکاح کو مجروح نہیں کرتی۔ اسی طرح وہ نکاح بھی ہے جس سے مقصود خواہش کو پورا کرنا ہو۔ کیونکہ خواہش کو پورا کرنا بھی ہر لحاظ سے نکاح کے مقاصد میں سے ہے۔ اور جدائی کی نیت تو بعد کا خارجی امر ہے حتیٰ کہ اسے طلاق کا بھی اختیار ہے جسے شارع نے اس کے لئے بنایا ہے اور کبھی اس کی رائے بدل جاتی ہے تو وہ طلاق نہیں دیتا۔ یہی وہ فرق ہے جو اس نکاح متعہ میں ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ وقت کی تحدید کی شرط پر ہوتا ہے۔

اسی طرح نکاح حلالہ کا بھی وہ مقصد نہیں جو نکاح کا ہوتا ہے۔ اس کا مقصد تو صرف پہلے طلاق دینے والے شوہر کے لئے اس عورت کو دوسرے مرد سے نکاح کر کے حلال بنانا ہے، حقیقتاً یہ نکاح نہیں ہوتا۔ یہ غرض ان اغراض میں شامل نہیں جو شرع نے نکاح کے لئے بنائی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکاح چونکہ دوسرے کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں اس عورت کے ساتھ عرفاً یا شرطاً بقا ممکن نہیں۔ نہ ہی

پچھلے صفحہ کا بقیہ:
؂ یہ مسائل تعلیق کے مسئلہ سے بہت آسان ہیں۔ کیونکہ تعلیق کے مسئلہ میں کسی بھی وجہ سے حکمت کی تحقیق نہیں ہوتی۔ جبکہ ان مسائل میں حکمت کے ثبوت سے کوئی چیز مانع نہیں۔ نہ ہی نکاح کے شرعی مقاصد اور اس کے فوائد کی موجودگی سے کوئی چیز مانع ہے۔ انتہا یہ ہے کہ نکاح لذت کو پورا کرنے کے قصد کو پورا کرنے والا ہے اگرچہ مرد نے عورت کے تمسک کی نیت نہ کی ہو۔ یا حل الیمین کے مسئلہ میں بھی غالب خیال یہی ہے کہ اس میں بھی مرد تمسک نہیں کرتا۔ یا وہ سفر میں اقامت کے دوران اپنی شہوت پوری کرنے کے لئے نکاح کرتا ہے پھر جب سفر کرتا ہے جو جدائی کر دیتا ہے۔ اور ایسے ہی وہ مقاصد ہیں جو زوجیت کے لئے مناسب نہیں یا ان کے معتبر ہونے پر اتفاق نہیں اور یہ تمام باتیں نکاح کے مشروعہ مقاصد کے ثبوت کے منافی نہیں۔ فرق صرف یہ رہ جاتا ہے کہ یہ تمام مسائل تعلیق سے متعلق ہوں یا دوسرے ہوں سب کے سب حکمت کے حصول کو قبول کرنے کے محل ہیں۔ لیکن پہلے میں حکمت کے حصول کا مانع موجود ہے جبکہ ان مسائل میں کوئی مانع نہیں۔

اس نکاح میں پائیداری ہوتی ہے۔ نیز اس کے لئے سختی سے ممانعت منصوص[1] ہے۔ لہٰذا اس سے رک جانا چاہیئے۔ کیونکہ اس میں حلالہ نکالنے والے کی نہ رضامندی ہوتی ہے اور نہ شرط۔ اور خاوند ہی اس نکاح کا قصد کرنے والا ہوتا ہے۔ بیشک بعض علماء نے اسے اس لحاظ سے صحیح کہا ہے کہ حلالہ نکالنے والا بہرحال عورت سے استمتاع (صحبت) کا ارادہ رکھتا ہے۔ پھر طلاق کا۔ تو گویا اس سے مجملاً وہی قصد کیا جو نکاح کی مقصودہ اغراض کا مقصد ہوتا ہے۔ اور اس نکاح میں، اگر حلالہ نکالنے والا متفق ہو جائے تو، عورت کو پہلے خاوند کی طرف لوٹانا بھی بعض کے نزدیک شامل[2] ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہوتا۔ اور یہ حکم تابع حکم ہے۔ اگرچہ یہ اقوال مجروح ہیں اور کسی نہ کسی پہلو سے محل نظر بھی ہیں۔

---

[1] لعن اللہ المحلل والمحلل لہ (اللہ تعالیٰ نے حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے دونوں پر لعنت کی ہے) اور شاید یہی بڑی وجہ ہے۔ ورنہ تعلیق سبب اپنانے کی صحت کے لحاظ سے اس سے بھی بعید ہے۔ کیونکہ اس پر مقاصد نکاح میں سے کوئی مقصد بھی مترتب نہیں ہوتا۔ بخلاف نکاح حلالہ کے کہ اس میں صحبت ضروری ہوتی ہے اور حلالہ نکالنے والا کبھی اس نکاح کو جاری رکھتا ہے اور طلاق نہیں دیتا۔ جیسے کہ ایسے بھی بہت واقعات ہیں تو یہ معاملہ خواہش پوری کرنے کی طرح ہو جاتا ہے لیکن اس خاص معنی میں اس کی خصوصیت کی وجہ سے نص وارد ہے اور وہ اخلاقی مفسدہ ہے جسے شارع نے اس نکاح کو حرام کرکے اسے دور کرنا مناسب سمجھا اور آپ جب مصنف کے بعد کے قول اذا لم یکن تواطؤ ولا شرط وکان الزوج ھوالقاصد فان بعض العلماء یصحح النکاح اعتبارًا بانہ الخ (جب اس میں نہ باہمی رضامندی ہو اور نہ شرط اور خاوند ہی قصد کرنے والا ہو تو بعض علماء اس اعتبار سے اس کی صحت کے قائل ہیں کہ:) پر غور کریں گے تو آپ کو وجہ معلوم ہو جائے گی جو ہم نے کہا ہے۔ اور منع کا مسئلہ شرعی نکاح کے فوائد کے نہ ہونے کی طرف نہیں لوٹتا، کیونکہ یہ مجموعی طور پر حاصل ہے۔ اور نہ ہی قصد کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ وہ تو زوج کے قصد سے حاصل ہو جاتا ہے اور وہ درست نکاح والا ہے اب اس میں بحث زوج اور زوجہ کی ذلت آمیز باہمی رضامندی ہے اور حلالہ نکالنے والا اخلاقی انحطاط اور ہر زنا سے مشابہ بات کو قبول کرنے کی طرف جلد پہنچتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ پہلے مرد کے ساتھ زندگی گزارے جو ان کے خیال کے مطابق اس وقت تک ان کے لئے حرام تھی۔ اور اس امر کی صحت معلوم کرنے کے لئے وجدان کی طرف رجوع کرنا چاہیئے تاکہ اس کی وجہ سے اس بزرگی اور عزت نفس کی مقدار معلوم ہو جو اسے پہنچی ہے۔

[2] یعنی حلالہ کے نکاح کا اصلی نکاح کے مقاصد کے ساتھ ساتھ یہ قصد بھی ہوتا ہے کہ عورت کو پہلے خاوند کی طرف لوٹائے۔ اگر ان باتوں پر اتفاق اور شرط ہو۔ اور بعض کہتے ہیں: کہ ایسا نکاح شرط کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے، اور یہ محض تبعی امر ہے، مقصود اصلی نہیں لہٰذا عقد صحت کو نہیں روکتا۔

اور قسم پوری کرنے والے نکاح پر، جب کوئی شخص اس نکاح کا ارادہ کرے اور اسے مجروح نہ بنائے، جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے فعل پر نذر مانے یا قسم اٹھائے جس سے قربت الٰہی حاصل ہو جیسے عبادات میں نماز یا حج یا عمرہ یا روزہ یا ایسی ہی عبادات سے اور وہ اسے سرانجام دیتا ہے تو ان سے اس کی قربت درست ہے۔ یہ اور ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں۔ پھر اگر قسم اور اس کے مشابہ کوئی چیز عقد کی اصل کو مجروح کرتی ہے تو پھر اسے عبادت کی اصل کو بھی مجروح کرنا چاہیئے۔ کیونکہ عبادت کی شرط معبود کی طرف ایسی توجہ ہے جس سے وہ معبود کی طرف تقرب کا قصد کر رہا ہے تو جیسے نذر مانی ہوئی اور قسم اٹھائی ہوئی عبادات درست ہیں۔ اور ان کا مقصد قسم پوری کرنا ہے۔ اگر وہ ادا نہ کی جائیں تو قسم پوری نہیں ہوتی ——— تو یہاں بھی یہی معاملہ ہے، بلکہ اس سے بہتر ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز کو بیچنے کی قسم اٹھائے تو اس بیع کا عقد درست ہوگا۔ اگرچہ اس کا مقصد صرف قسم پوری کرنا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص شکار کرنے یا بھیڑ کو ذبح کرنے یا اس سے ملتی جلتی چیز کی قسم اٹھاتا ہے تو اس کا بھی یہی معاملہ ہے۔

اور یہ سب کچھ دو اصلوں کی طرف راجع ہے۔

پہلی اصل۔ مشروع احکام مصالح کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ اس میدان کے تمام افراد کے ایک ایک فرد میں یہ مصلحت پائی جاتی ہو۔ ان میں صرف مصلحت کے مظنہ [1] کا ہونا ہی معتبر ہوگا۔

دوسری اصل۔ عادی امور کی صحت میں صرف اس بات کا اعتبار ہوگا کہ وہ شارع کے قصد کے نقیض نہ ہوں، موافقت شرط نہیں۔

اور ان دونوں اصلوں کا انشاء اللہ جلد ہی ذکر آئے گا۔

---

[1] یعنی مجموعی طور پر۔ مگر نکاح حل الیمین ایسا مظنہ ہے جس پر نکاح کے مذکورہ مقاصد، جیسا کہ وہ اور ان کی مثالیں گزر چکی ہیں، میں سے کوئی چیز اس پر مترتب نہیں ہوتی۔ اگرچہ کبھی مترتب ہو بھی جائے۔ اور ہم نے علی الجملۃ کہا ہے کہ وہ مطلق اجنبیہ کا نکاح ہے۔ جو تمام ارکان و شروط پورے کر رہا ہے۔ اور مصنف کا قول خاصہ اس حصر کے لئے تاکید ہے جو اِنّما سے مستفاد ہے۔

فصل

اور پہلی قسم سے تیسری[1] قسم یہ ہے کہ وہ سبب کے ساتھ ایسے مسبب کا قصد کرے جس کے متعلق اسے نہ علم ہو اور نہ ظن کہ وہ شارع کا مقصود ہے یا اس سبب کے لئے غیر مقصود ہے اور یہ بات محل نظر بھی ہے اور اشکال و اشتباہ بھی۔ یہ اس لئے کہ اگر ہم سبب اپنائیں تو ممکن ہے یہ سبب اس مفروضہ مسبب کے لئے نہ بنایا گیا ہو، جیسا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کے لئے بنایا گیا ہو اور کبھی کسی دوسرے مسبب کے لئے بھی ہو۔ پہلی صورت میں تو سبب اختیار کرنا غیر مشروع ہوگا اور دوسری صورت میں مشروع اور جب عمل اس کے مشروع اور غیر مشروع ہونے کے درمیان گھومے گا تو سبب اپنانے کا اقدام غیر مشروع ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سبب تو بہر حال مشروع ہے، اسے کیوں نہ اختیار کیا جائے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معین مفروض اور معلوم کی طرف سبب اختیار کرنا صرف بالنسبت ہے نہ کہ مطلقاً۔ سبب کو علی الاطلاق اختیار کرنا تو صرف اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب اس کے مسبب کا علی الاطلاق والعموم علم ہو جائے اور ہم نے اس بحث میں ایسا فرض نہیں کیا۔ بلکہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ بہت سے اسباب ان امور کے لئے جائز کئے گئے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور کئی امور کے لئے اسباب جائز نہیں کئے گئے حالانکہ وہ انہی اسباب سے پیدا ہوتے اور انہی پر ترتیب پاتے ہیں۔ جیسے نکاح جو تناسل اور اس کے توابع کے لئے مشروع ہے۔ اور حلالہ اور اس سے ملتے جلتے امور کے لئے جمہور کے نزدیک مشروع نہیں۔ تو جب ہم جانتے ہیں کہ اسباب مخصوص امور کے لئے مشروع ہیں تو جو امور مجہول ہوں گے تو ان کا مشروع ہونا بھی مجہول الحکم ہوگا، لہٰذا جب تک حکم معلوم نہ ہو جواز پر دلیری کرنا درست نہ ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ اس کا اصل جواز ہے۔

کیونکہ یہ جواز علی الاطلاق نہیں۔ شرمگاہوں کے معاملہ میں اصل تو منع ہے مگر اسباب مشروعہ سے وہ حلال ہیں۔ اور حیوانات کھانے کی اصل کے لحاظ سے منع ہیں تاآنکہ انہیں شرعی طور پر ذبح نہ کر لیا

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقام امور مشتبہات کے قاعدہ کے تحت داخل ہے۔

جائے۔ اسی طرح دوسرے مشروع امور میں اشیا کے حصول کے بعد ہی حکم لگتا ہے۔ وہ مطلقاً نہیں ہوتا۔ تو جب یہ ثابت ہوگیا اور واضح ہوگیا کہ مسبب کو ہم نہیں جان سکتے کہ آیا وہ ان مشروعہ اسباب سے ہے جن کا شارع نے قصد کیا یا نہیں تو جب تک اس کا حکم معلوم نہ ہو۔ توقف واجب ہے۔ گویا یہ ایسا قاعدہ ہے جو یہ وضاحت کرتا ہے کہ اسباب کے مسببات سے شارع کا مقصود کیا ہے اور کیا کچھ مشروع نہیں۔ اور یہ سب کچھ کتاب المقاصد میں مذکور ہے۔

چودھواں مسئلہ

جیسے مشروع اسباب پر ضمناً احکام ترتیب پاتے ہیں اسی طرح غیر مشروع اسباب پر بھی ضمنی احکام ترتیب پاتے ہیں۔ جیسے قتل پر قصاص مترتب ہوتا ہے، اور دیت مجرم یا عاقلہ کے مال میں، اور اگر مقتول غلام ہو تو قیمت کا تاوان اور کفارہ مترتب ہوتا ہے۔ اور جیسے ظلم پر بھرت اور سزا ترتیب پاتی ہے اور سرقہ پر بھرت اور قطع ید، اور جو تکلیف کے حکم میں اسباب ممنوعہ سے ایسے ملتے جلتے امور ہیں وہ تکلیف کے حکم میں ہیں۔ اور ان اسباب کے مسببات وضع کے حکم میں ہوتے ہیں۔

اور کبھی یہ ممنوع سبب کسی دوسرے پہلو سے مصلحت[1] کی بنا پر اس میں سبب نہیں رہتا۔ جیسے قتل پر زنا کی میراث، وصیتوں کا نفاذ، مدبر غلاموں کی آزادی، امہات الاولاد (ایسی لونڈیاں جن کی ان کے آقا سے اولاد ہو چکی ہو) اور اولاد کی آزادی ترتیب پاتی ہے۔ اسی طرح ظلم سے تلف کرنے پر ظلم سے تلف شدہ چیز کی ملکیت اور بالتبع اس کی قیمت کی بھرت، اور غصب پر مغصوبہ چیز کی ملکیت جبکہ وہ چیز اس کے ہاتھ معلومہ تفصیل کے مطابق متغیر ہو جائے تو اس کی بھرت کے طور پر ترتیب پاتی ہیں۔ اور اس سے ملتے جلتے امور میں بھی یہی صورت ہے۔

---

[1] یعنی اس پر ایسا امر ترتیب پاتا ہے جس کے احکام اور توابع شرعاً قابل اعتبار ہیں۔ اگرچہ یہ ممنوع سبب ہو جس کا شارع کی نظر میں قصد نہ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ پہلے نکاح کے بارے میں گزر چکا ہے کہ اس پر طلاق مترتب ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ نکاح کے مقاصد سے نہیں۔ کیونکہ جب تک عورت ملک میں نہ ہو طلاق نہیں ہو سکتی۔ الا یہ کہ ہر اس چیز کے بارے میں جسے ممنوع اسباب شامل کر لیتے ہیں ایسا کہنا ممکن ہے کیونکہ وہ سبب اختیار کرنے کا مقصود نہیں ہیں۔ بخلاف مشروعہ اسباب کے جن میں بعض ایسے ہیں کہ سبب اختیار کرنے سے ان پر مقصود کی بنیاد پڑتی ہے۔

پہلی قسم کا معاملہ یوں ہے کہ کوئی اس کی طرف سبب اختیار کرنے کا قصد نہیں کرتا کیونکہ وہ عین مفسدہ ہے جس میں کوئی مصلحت نہیں۔ اور جس کی طرف قصد کرنا مناسب ہے وہ صرف دوسری قسم ہے تو جب کوئی شخص اس کا ارادہ کرے گا تو وہ دو وجوہ سے ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ایسے مسبب کا قصد کرے جس سے اس کے ایسا مسبب ہونے کی بنا پر منع کیا گیا ہو کسی دوسری وجہ سے نہیں، جیسے قتل میں تسکین[1] حاصل کرنا اور مغصوبہ اور مسروقہ مال سے مطلق انتفاع۔ ایسا قصد مصلحت والے تبعی احکام کے ترتیب پانے کو مجروح نہیں بناتا۔ کیونکہ ان کے اسباب جب حاصل ہو جائیں تو ان کے مسببات حاصل ہو جاتے ہیں۔ الّا یہ کہ احتیاطی تدابیر کے باب سے ہو۔ جیسے قاتل کو محروم کرتے ہیں، اگرچہ اس کا قصد تشفی کے سوا کچھ نہ تھا۔ یا جیسے قتل خطا میں اس کے نزدیک جو اس کی محرومی کا قائل ہے یہی ہے۔ لیکن[2] علماء کہتے ہیں کہ مغصوبہ چیز جب غاصب کے ہاتھ میں متغیر ہو جائے یا وہ اسے تلف کر دے کیونکہ تغیر کے احکام میں سے ایک یہ ہے کہ اگر یہ تغیر زیادہ

---

[1] جس شخص نے غصہ دلایا تو قاتل کو اس قتل کے ذریعہ اپنے غصہ سے جو دلی شفا ملتی ہے کیا اسے مصلحت قرار دینا معتبر ہے؟ اسی طرح مسروقہ یا مغصوبہ چیز سے علی الاطلاق انتفاع مصلحت ہے قطع نظر اس سے کہ ملک سے جو کچھ ان پر مترتب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی مصلحت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی ایسا امر جو شرعاً قابل اعتناء ہو اس کے احکام ہوتے ہیں جیسے ملک مصلحت ہے جس کے بہت سے توابع ہیں۔ یہ وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ مصنف نے اسے ضرب ثانی (دوسری قسم) میں کیوں درج کیا ہے جس پر مصلحت مترتب ہوتی ہے۔ اسے چاہیئے تھا کہ وہ اس کو ان مذکورہ دو قسموں کے علاوہ تیسری قسم بنا دیتا۔ وہ آپ کو ہدایت دیتا ہے کہ ایسی تشفی اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے مصلحت بالمعنی نہیں جو مصنف کے قول ہذا القصد غیر قادح فی ترتیب الاحکام المصلحیۃ کا مقصود ہے۔ یعنی جیسے مغصوبہ چیز، اس سے مصنف یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ایسی تشفی کوئی مصلحت کا حکم نہیں۔

[2] غور کرنے سے قتل اور غصب کے درمیان فرق معلوم کیا جا سکتا ہے جبکہ علماء نے دوسرے کو چھوڑ کر پہلے کے لئے سد ذرائع کا قاعدہ جاری کیا۔ ضروریات کی حفاظت میں جو مرتبہ نفس کا ہے وہ مال کا نہیں۔ علاوہ ازیں غصب کے معاملہ میں مغصوب منہ (جس سے کچھ چھینا گیا ہو) سے کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی، اس کے مال کی حفاظت کا قیمت سے تدارک ممکن ہے جبکہ قتل کے بعد نفس کے لئے یہ چیز ممکن نہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ ہر قاتل تشفی کے قصد کا دعویٰ کرے حالانکہ وہ توابع جیسے میراث کا قصد رکھتا ہو۔ کیونکہ یہ چیز تو ہم سے پوشیدہ ہے۔ اگر اس سے یہی قصد سمجھا جائے تو اسی قصد کے پردے میچھے جانیں ہلاک ہو جائیں اور خون بہائے جائیں۔

ہو تو غاصب کچھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ غاصب[1] کے لئے قیمت کی بھرت کے بدلے اس متغیر چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہو جاتا ہے۔ یہ حکم بعض علماء کے نزدیک مکروہ ہے۔ البتہ متاخرین اسے مکروہ نہیں سمجھتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سبب اپنانے والے کا قصد ان احکام کے مرتب ہونے میں شارع کے قصد کا الٹ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ احکام قیمت کی بھرت پر یا تغیر یا ان دونوں کے مجموعے پر ترتیب پاتے ہیں اور ان کا ناقض تو صرف منہی عنہ سبب کے واقع کرنے میں ہے۔ اور بعینہٖ سبب کی طرف قصد تا کہ اس سے مطلق غرض حاصل ہو، بعینہٖ اس مسبب کی طرف قصد نہیں جو بھرت یا قیمت یا ان دونوں کے مجموعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ غصب کے بعد مغصوبہ چیز کے تغیر کی صورت میں ضمان (بھرت) لازم ہے۔ لہٰذا غصب سے پیدا ہونے والے تغیر کی وجہ سے قیمت واجب ہو جاتی ہے۔ اور جب قیمت واجب ہو گئی اور اس کی تعیین ہو گئی تو مغصوبہ چیز اس پہلو سے غاصب کی ملکیت بن گئی تا کہ غاصب کے مال کی علی الاطلاق باطل طور پر نکل جانے سے حفاظت ہو سکے۔ غاصب اس چیز کا بالتبع مالک بنا ہے۔ اس پر قیمت واجب ہونے سے نہیں اور نہ ہی غصب کے سبب سے بنا ہے۔ لہٰذا اس سے دونوں قصد الگ ہو گئے۔ گویا قاتل کا قصد تشفی تھا حصول میراث کا نہ تھا۔ غاصب کا قصد فائدہ اٹھانا تھا قیمت کی بھرت کا نہ تھا اور نہ ہی مغصوبہ چیز کا اصلی مالک کو

---

[1] یعنی غاصب کا غصب سے ملک سے قطع نظر محض انتفاع کا قصد اس قصد کے علاوہ ہے۔ جو غاصب کا غصب سے ملک کے لئے ہوتا ہے اور جب دوسرا قصد اس سے حائل نہ ہو تو یہ نہ کہا جائے کہ وہ غصب کے ذریعہ کیسے مالک بن سکتا ہے جبکہ یہ شارع کے قصد کے خلاف ہے۔ اور شارع نے ملک کے لئے قصد کو سبب نہیں بنایا؟ کیونکہ ناقض تو ممنوع سبب کا فعل ہے اور اس مقام پر ملک کا سبب ممنوع غصب نہیں بلکہ تغیر اور ضمان ہے اگرچہ وہ اسی پر ترتیب پاتے ہیں لہٰذا ملک کو شارع کے قصد کے ناقض سبب پر بنا نہیں کیا جا سکتا۔

اب اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ اگر وہ غصب سے مالک بننے کا قصد کرے اور اس چیز میں خود تغیر نہ کرے بلکہ اس کے ارادہ کے بغیر مغصوبہ چیز متغیر یا غائب ہو جائے تو کیا پھر بھی قیمت کے ساتھ ملکیت کی صحت کا حکم ہو گا یا نہیں؟ علماء نے فروع میں ان دونوں قصدوں کے درمیان فرق نہیں کیا تا کہ فوت کی صورت میں واجب کرنے والی چیز حاصل ہو۔ جیسا کہ انہوں نے قتل عمد کے دونوں قصدوں میں فرق نہیں کیا یعنی تشفی کیلئے اور اس کے علاوہ محروم کرنے کے لئے۔ یہ ایسے تابع سبب ہیں جو قاتل پر مصلحت کے ساتھ آتے ہیں۔

اس کی ملکیت سے نکالنا تھا۔ جب یہ صورت ہو تو حسب دستور وہ تابع حکم جاری ہوگا جس کا قائل اور غاصب نے قصد نہیں کیا تھا اور اس کے مقصود کا نقیض [1] ترتیب پائے گا جس میں اس نے اس کی مخالفت کا قصد کیا تھا۔ اور یہ اس کی سزا ہے اور یہ بھی کہ مغصوبہ چیز یا اس کی قیمت لی جائے اور یہ ظاہر ہے الا یہ کہ یہ سب کچھ اس میں سدِ ذریعہ کے طور پر ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ توابع سبب کا قصد کرے اور توابع سبب وہ ہیں جن پر مصلحت ضمناً لوٹتی ہے۔ جیسے وارث موروث کو اس لئے قتل کرے کہ اسے میراث مل جائے یا مُوصیٰ لہٗ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) وصیت کرنے والے کو اس لئے قتل کرے کہ اسے وصیت کردہ چیز مل جائے، یا غاصب مغصوبہ چیز کی ملکیت کا قصد کرے اور اس کی ہیئت تبدیل کر دے تاکہ اس کی قیمت ادا کر کے اس کا مالک بن جائے۔ اور اسی سے ملتی جلتی دوسری مثالیں ہیں۔ ایسا سبب اپنانا باطل ہے۔ کیونکہ شارع نے تکلیف کے حکم میں ان اشیاء سے منع نہیں کیا تاکہ وہ ان سے وضع کے حکم میں مصلحۃً مل جائیں۔ اندریں صورت ایسا سبب اپنانا مشروع نہیں۔ لیکن یہ سوچ باقی رہ جاتی ہے کہ: آیا اس میں ایسے مخصوص سبب کو اپنانے کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ وہ قصد میں شارع کے قصد کے عین مخالف [2] ہے؛ حتیٰ کہ سبب اختیار کرنے والے نے جو قصد کیا وہ بھی اس پر ترتیب نہیں پاتا اور اسی مقام سے یہ قاعدہ (مقصود کے نقیض کے ساتھ معاملہ) پیدا ہوتا ہے اور جب اس مفروضہ قصد کا تعین ہو جائے تو اس کے اعتبار سے حکم مطلق ہوتا ہے۔ اور اس کا مقتضیٰ [3] وہ حدیث ہے جو قاتل کو میراث سے محروم کرتی ہے۔ اس مفہوم کا مقتضیٰ اس حدیث میں بھی ہے جس میں زکوٰۃ سے بچنے کی خاطر بکھری

---

[1] اور وہ مطلق اور صرف انتفاع ہے۔

[2] اس نے بعینہٖ سبب سے بعینہٖ مسبب کا قصد کیا جسے شارع نے سبب نہیں بنایا۔ مثال کے طور پر غصب اور چوری شارع کی نظر میں ملک کے اسباب نہیں ہیں۔ لیکن اس نے اسکا قصد کیا۔ گویا اسکا قصد شارع کے بعینہٖ قصد کے بعینہٖ متناقض ہے۔

[3] اگرچہ یہ حدیث قصد کا فرق بیان نہیں کرتی۔ بلکہ آپ نے فرمایا القاتل لا یرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) تو اگر وہ قتل سے میراث کا قصد رکھتا ہے تو ظاہر ہے اور اگر اس کا قصد ظاہر نہ ہو تو اس سے بھی سدِ ذریعہ کا معاملہ کیا جائے گا۔ اور اگر مصنف مقتضی الفقد فی الحدیثین کہتا تو بہتر تھا۔

[4] یہ ایک لمبی حدیث ہے جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو لکھ کر دی جب آپ نے انہیں بحرین کی طرف بھیجا۔ اس میں ہے:۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہوئی چیزوں کو اکٹھا کرنے اور اکٹھی چیزوں کو بکھیرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح مرض میں جدا کی ہوئی میراث کا معاملہ ہے یا جس نے عدت میں نکاح کیا اس کی ابدی تحریم کا بھی۔ اور ایسی بہت مثالیں ہیں۔ یا اس مترتب مصلحت کے لئے شارع کا اسے سبب بنانے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس میں قصد کرنے والے کے قصد کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔ تو کیا یہ حکم میں پہلے کے ساتھ برابر ہے؟ مجتہدین کے لئے یہی وہ مقام ہے جس میں وسعتِ نظر درکار ہے۔ اور ان دونوں امور میں کسی ایک کے متعلق یقینی فیصلہ کی کوئی صورت نہیں لہٰذا ہم یہ بحث ختم کرتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ } زکوٰۃ کے ڈر سے بکھرے ہوئے جانوروں کو اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے جانوروں کو الگ الگ نہ کیا جائے۔

اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے نکالا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس شخص کے قصد میں شرعاً سبب اختیار کرنے کی مخالفت ہو اس سے مقصود کے الٹ معاملہ کیا جا سکتا ہے۔

النوع الثانی

دوسری قسم

شرائط کا بیان اور اس میں کئی مسائل زیر بحث آئیں گے

پہلا مسئلہ

اس کتاب میں شرط[1] سے مراد ایسا وصف ہے جو اپنے مشروط کو پورا کرنے والا ہو، جیسا کہ اس مشروط کو درکار ہو۔ یا جیسا کہ اس میں حکم کا تقاضا ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ سال گزرنے کا عرصہ یا خوشحالی

---

[1] ابن حاجب کی شرح میں ہے کہ جس طرح مانع کی دو قسمیں ہیں، مانع سبب کے لئے اور مانع حکم کے لئے، اسی طرح شرط سبب کے لئے بھی ہوتی ہے اور حکم کے لئے بھی۔ مطلق شرط درحقیقت اس طرف لوٹتی ہے کہ اس کا کوئی مانع ہے لیکن وہ عدم کے پہلو سے ہوتا ہے اور مانع اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ اس کا منع ہونا اس کے وجود کے پہلو سے ہے۔ اور مسبب کی شرط اس کے عدم کو ایسے امر کے لئے ہوتی ہے جو سبب کی حکمت کی نفی کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیع ملک کے ثبوت میں سبب ہے اور اس کی حکمت انتفاع کا حلال ہونا ہے۔ اور فائدہ اٹھانے کی شرط خرید کردہ چیز پر قدرت ہے کیونکہ قدرت کا نہ ہونا فائدہ اٹھانے سے عاجز ہونے کا مقتضی ہے۔ عدم قدرت انتفاع کے حلال ہونے کی حکمت کو جدا کر دیتی ہے۔ اور حکم کی شرط میں علماء کا اختلاف ہے۔ کسی نے کہا کہ اس کا عدم ایسی حکمت کا تقاضا کرتا ہے جو حکم کی حکمت کے منافی ہو۔ اور اس کی تطبیق کے دوران دو کثیر الاستعمال اور ایک دوسرے کی نفی کرنے والی حکمتوں کا وجود دشواری پیدا کر دیتا ہے۔ اسی لئے کسی دوسرے نے کہا؛ حکم کی شرط اپنے ایسے عدم پر مشتمل ہوتی ہے جس کی حکمت نفس حکم کے منافی ہوتی ہے انہوں نے اس کی مثال نماز سے دی ہے جو حکم کے لئے سبب ہے، اور وہ ثواب اور عدم عقاب پر ترتیب پاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کا امکان، ملک کے یا غنی ہونے کی حکمت کے مقتضی کو پورا کرنے والا ہے۔ اور احصان (عورت کی پاک دامنی) زنا کے وصف کے لئے رجم کے تقاضا کو پورا کرنے والا ہے۔ اور حقوق میں مساوات قصاص کے تقاضا یا روکنے کی حکمت کو پورا کرنے والی ہے۔ اور طہارت، قبلہ رخ ہونا اور ستر ڈھانپنا نماز کے فعل کو یا مناجات اور عاجزی کے لئے کھڑا ہونے کی حکمت کو پورا کرنے والے ہیں۔ اور ایسی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) اور نماز کی حکمت بارگاہِ قدس کی طرف توجہ ہے اور اس کی شرط طہارت ہے۔ گویا عدم طہارت ایسے امر پر مشتمل ہے جو شارع کے طہارت کو ثواب کے لئے شرط بنانے کے مخالف ہے۔ اور یہ حکم کی نفی کرتا ہے جو حصول ثواب اور عدم عقاب ہے۔ اور اگر نماز کی حکمت مطلق توجہ الی اللہ ہوتی تو وہ اس چیز میں موجود ہوتی جس کا نام نماز رکھا گیا ہے، خواہ یہ بغیر طہارت کے ہوتی۔ اور مکلف پر یہ خیال رکھنا لازم ہے کہ سبب کی شرط (مثلاً طہارت) کا نہ ہونا سبب کی حکمت یعنی (توجہ الی اللہ) کو خالی کر دیتا ہے پھر وہ حکم کا سبب نماز اپنانے کو بھی بے کار بنا دیتا ہے۔

پس ہمیں چاہیئے کہ مولف کے کلام کے بیان اور اس کے قریب قریب جو کچھ دوسروں نے کہا ہے، کی طرف لوٹیں:
مؤلف کہتا ہے کہ شرط وہ ہے جو مشروط کے تقاضوں کے مطابق اسے مکمل کرنے والی ہو۔ یعنی جس میں مشروط پر حکمت ترتیب پاتی ہو یعنی جب وہ مشروط کو اپنی حکمت میں مکمل کرنے والی ہو۔ تو عدم شرط اس کی حکمت کو جدا کر دیتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہی سبب کی شرط ہے۔ پھر مؤلف نے کہا: اوفیما اقتضاء الحکم فیہ یعنی شرط مشروط کے لئے مکمل کرنے والی ہو، اس کی اپنی حکمت میں نہیں بلکہ اس حکمت میں جو اس مشروط کی بنا پر حاصل شدہ حکم کا تقاضا ہو۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس کا عدم ایسی حکمت کا تقاضا کرتا ہے جو حکم کی حکمت سے الگ ہوتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ پہلی رائے کے مطابق یہی وہ حکم کی شرط ہے جس کے متعلق اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کے لئے ہر شرط پر اس کی تطبیق دشوار ہوتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں ایک دوسرے کی نفی کرنے والی حکمتوں کو لازم سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک عدم شرط میں ہے اور دوسری حکم میں۔ اور ان کی مثالوں کا انہوں نے ذکر نہیں کیا نہ ان کے باہم مماثل ہونے کا ذکر کیا ہے۔

دوسری رائے کے مطابق مجھے اس کی مثال مل گئی اور وہاں دونوں قسموں کو ایک تعریف میں پیوست کر کے شرط کی ایک ہی قسم بنانا ہے۔ جیسا کہ مؤلف بھی مانع میں اس کا ذکر کرے گا اور اسے اپنی اصطلاح بنائے گا۔ رہی اس کی مثالوں کی بات تو پہلی مثال سبب کی شرط کے لئے ہے۔ کیونکہ نصاب کی ملک زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور اس کی حکمت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ غنی ہونے کا وصف ہے اور اس حکمت میں جو شرط اس سبب کو پورا کرنے والی ہے۔ وہ سال کا گزرنا ہے بالفاظ دیگر اگر خوشحالی کا امکان ہے کیونکہ ملک کا حکم اسی صورت میں درست ہوگا کہ مصالح کے حصول کے لئے اس چیز سے فائدہ اٹھانے کی قدرت بھی ہو۔ ایک سال کے قبضہ نے اسے اس قدرت

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہی دوسری مثالیں ہیں ہمیں اس سےلے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ وصف سبب کے لئے ہو یا علت کے لئے ہو یا معلول کے لئے یا ان کے جائے وقوع کے لئے ہو یا اس کے غیر کے لئے ہو۔ جو شرعی حکم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کی علامت بنا دیا جس سے اس کا غنی ہونا ظاہر ہے۔ گویا عدم شرط جو کہ قدرت ہے سبب کی حکمت کی، جو کہ غنا ہے، نفی کر دیتی ہے۔ اور جب تک اس پر سبب کی حکمت عدم شرط کی (یعنی غنی پر قدرت کی) محتاج رہے گی تو حکم بھی مترتب نہ ہوگا۔ مصنف کا قول اوالحکمۃ الغنی بتوسیع فی العبارۃ یعنی ملک چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ حکمت ہے جس کا وصف غنی ہوتا ہے۔ لعد میں آنے والی مثالوں میں بھی یہی کچھ کہا جا سکتا ہے۔

اور اس کی دوسری مثال حکم کی شرط ہے جو زنا ہے جو حکم کے لئے سبب ہے وہ رجم ہے اور اس حکمت نسل کی حفاظت اور نوع انسانی کی بقا ہے۔ یعنی حکم، حکمت اور اس کی شرعیت پر مترتب ہوتا ہے جو اس کے نزدیک نسل کی حفاظت اور احصان کی شرط ہے تو جب احصان نہ ہوگا وہ معذور ہوگا اور حکم نہ رہے گا جو کہ رجم بمعہ سبب کی حکمت کا باقی رہنا ہے اور وہ نسل کی حفاظت ہے کیونکہ نسل کی حفاظت محصن اور غیر محصن کے رجم سے حاصل ہوتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ وہ اس مثال سے ظاہر نہیں ہوتی۔ اس کی تطبیق اس طور پر ہوگی کہ حکم کی شرط اس حکم مقتضی حکمت کو پورا کرنے والی ہے۔ کیونکہ اس میں عدم شرط اور حکم ایک دوسرے کی نفی کرنے والی دو حکمتیں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ دوسری رائے کے مطابق یہ ظاہر ہے جیسا کہ ہم نے اسے خیال کیا ہے۔

اور اس کی تیسری مثال سبب کی شرط سے متعلق ہے۔ سرکشی سے دانستہ قتل قصاص کا سبب ہے۔ اور اس کی شرعیت پر جو حکمت مترتب ہوتی ہے وہ اس کے نزدیک قتل سے روک اور امن کی بحالی ہے۔ اور اس کی شرط مساوات ہے اس طرح کہ کوئی اعلیٰ ادنیٰ کو قتل نہ کرے تو جب شرط جو کہ مساوات ہے کا نہ ہونا سبب کی حکمت، جو کہ قتل سے رکاوٹ اور بحالی امن ہے، کو خلل میں ڈال دے، کیونکہ اعلیٰ کے ادنیٰ کو قتل کرنے سے مفسدہ اور ہرج مترتب ہوتا ہے۔ اور اسے نفوس قبول نہیں کرتے۔ گویا عدم شرط سبب کی حکمت میں مخل ہوتی ہے لہٰذا حکم بھی نہیں رہتا۔

اور اس کی چوتھی مثال بھی سبب کی شرط سے متعلق ہے۔ نماز ثواب کا سبب ہے، اور اس کی حکمت اللہ کے حضور مناجات کے لئے خضوع اور ادب کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے اور اس کی شرط طہارت ہے۔ اور عدم طہارت خضوع اور ادب کی حکمت کی نفی کر دیتی ہے لہٰذا اس پر حکم، یعنی ثواب، مترتب نہیں ہوتا۔

لے مصنف کا قول۔ سواء علیناً.. الخ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو علمائے اصول نے حکم وضعی کی تقسیم کے بارے میں کہا ہے کہ شارع نے اسے نہ علت بنایا ہے نہ سبب۔ نہ علامت اور نہ رکن الخ جیسا کہ کمال میں آیا ہے اور اس کی شرح یہ ہے کہ جس چیز کو شارع نے حکم کے لئے وضع کیا ہے تو اگر اس وضع اور مشروع حکم میں مناسبت ظاہر ہو تو اس موضوع

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مقتضیٰ سے متعلق ہو۔ تو وہ اس مشروط کے اوصاف میں سے ایک وصف ہی ہوگا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس مشروط کا غیر ہو۔ اس حیثیت سے شرائط میں غفلت کے باوجود مشروط

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کے لئے یہ حکم موقوف علیہ ہوگا، اس حیثیت سے کہ عقول سلیمہ اسے تسلیم اور قبول کرتی ہیں اور عقلی لحاظ سے یہ حکم اس پر ترتیب پا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا نام وضع العلت رکھا۔ جیسے سرکشی سے قتل عمد سرکشی کو پھیلانے کا موجب ہوتا ہے اور شارع نے اسے قصاص کے لئے علت بنایا ہے تاکہ مذکورہ قتل کے انتشار کو باطل کیا جائے۔ گویا سلیم عقلیں اس علت پر اس حکم کو ترتیب دیتی ہیں کیونکہ اس کی درستی ظاہر ہے۔ اگرچہ یہ مناسبت واسطوں کے سوا اور بہر حال غیر ظاہر ہوتی ہے اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ یہ موقوف علیہ بہر حال حکم کی طرف لے جاتا ہے تو اس کا نام وضع السبب ہوا جیسے نصاب کی ملکیت کیونکہ وہ بہر طور غنیٰ کی طرف لے جاتی ہے اور وہ زکوٰۃ کی طلب کی طرف۔ اور اگر شارع نے اسے حکم پر دلالت بنایا ہوتا اور نہ اس میں ظاہری مناسبت ہوتی اور نہ وسعت تو وہ علامت کی وضع ہے، جیسے نماز کے اوقات الخ جو اس نے کہا۔ پس مؤلف کہتا ہے کہ شرط میں قابل توجہ صرف یہ چیز ہوتی ہے کہ وہ مشروط کو پورا کرنے والی ہو۔ یہ بات برابر ہے کہ وہ شرط سبب کے لئے ہو۔ جیسے دوسری مثال جو کہ نصاب کی ملکیت ہے تو شرط جو خوشحالی پر قدرت ہے اس کا وصف ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ نصاب میں یہ شرط ہے کہ وہ اپنی آسودگی میں مضبوط ہو اور جیسا کہ آپ کہتے ہیں ملک میں شرط ہے کہ وہ مکمل ہو۔

یا پھر شرط اس چیز کا وصف ہو جسے علت کہتے ہیں جیسے قتل عمد میں مساوات شرط ہے تو آپ قتل عمد میں شرط کو لازم ٹھہراتے ہیں تاکہ قصاص مرتبکہ کے معقول کے لئے مساوات حاصل ہو۔ یا وہ اس چیز کے لئے وصف ہو جسے مسبب کہتے ہیں۔ جیسے آپ بیع کے معاملہ میں طرفین کی رضامندی کی بنا پر مسبب کے لئے ملک میں شرط لازم قرار دیتے ہیں۔ یا وہ اس چیز کا وصف ہوتی ہے جسے معلول کہتے ہیں۔ جیسے آپ قتل عمد کے لئے معلول کے قصاص میں شرط کو لازم ٹھہراتے ہیں کہ وہ حاکم یا مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے ہوتا ہے۔ یا وہ اپنی کیفیت کے لئے وصف ہو جیسے آپ اس قتل کے بارے میں جو موجب قصاص ہو، اس قتل کے صدور کے لئے عاقل ہونے کی شرط لگاتے ہیں تو وہ قتل کی کیفیت کا وصف ہے جو کہ علت ہے۔ یا وہ مسبب کی کیفیت کا وصف ہوتی ہے۔ جیسے آپ عقد سے فروخت شدہ چیز میں ملک کی شرط لگاتے ہیں کہ اس سے فائدہ بھی اٹھایا جا سکے۔ گویا اس سے فائدہ کا حصول فروخت شدہ چیز سے ملک کے تعلق سے قائم ہوتا ہے یعنی اس کا مدار اس بات پر ہے کہ شرط مشروط کو اپنی حکمت میں یا اس حکم کی حکمت میں پورا کرنے والی ہو جو اس پر مرتب ہوتا ہے اور یہ تمام شرطوں کو شامل ہے۔ خواہ آپ مذکورہ انواع میں سے کسی بھی چیز کا وصف قرار دے کر اس کی طرف نظر کریں جیسا کہ وہ ان شرطوں کو بھی شامل ہے جو حقیقی اوصاف ہیں۔ جیسا کہ آپ نماز کے وجوب میں عاقل اور بالغ ہونے کی یا اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

محفوظ ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا الٹ نہیں ہوتا۔ جیساکہ موصوفات کے ساتھ تمام اوصاف خواہ وہ حقیقی ہوں یا اعتباری۔ اور یہاں اس بحث کو طول دینے کا فائدہ نہیں۔ کیونکہ اصطلاحی معنی ہی ثابت کرنا مقصود ہے۔

دوسرا مسئلہ

اور جب اس کتاب میں شرط کے بارے میں اصطلاح کا ذکر ہوا ہے تو سبب، علت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کے اعتباری ہونے کی شرط لگاتے ہیں یا جیسے کہ آپ نماز کی صحت کے لئے حدث سے طہارت کو اور شہادت کی لئے آزادی کی شرط لگاتے ہیں۔ پہلے دونوں وصف حقیقی ہیں اور آخری دونوں اعتباری اور اس کا ثبوت محض شارع کا اعتبار ہے۔

اس بیان سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان علماء کی اصطلاحوں میں محض عبارت کا اختلاف ہے اور انہوں نے شرط کے لئے جو دو قسمیں بنائی ہیں وہ ایک ہی عبارت کی ضمن میں مندرج ہیں۔ معہذا آپ اس میں دو واضح قسمیں دیکھتے ہیں۔ لیکن مصنف یہ چاہتا ہے کہ شرط کو مطلق سبب کے لئے شرط بنائے الآیہ کہ کبھی تو وہ اپنی حکمت کو پورا کرنے والی ہو یا حکم کی حکمت کو جس پر وہ مرتب ہوتی ہے اور نتیجہ دونوں کا ایک ہے۔ اور عنقریب مانع میں مصنف کا بیان آئے گا۔ جہاں اس نے ایک ہی قسم بنائی ہے اور وہ فقط سبب کا مانع ہے جیساکہ وہ اپنی تعریف میں صریح ہے اور مصنف نے جو مثالیں درج کی ہیں وہ ایسی ہیں جنہیں علماء نے اس کے تحت دو قسموں میں ذکر کیا ہے اور اس بارے میں عنقریب مصنف بحث کرے گا۔

یہ نہ کہا جائے۔ کہ مصنف نے شرط کے بیان میں یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کا عدم منافی ہوتا ہے یا نہیں اعتبار صرف اس بات کا ہوتا ہے کہ وہ پورا کرنے والا ہو، علماء نے اس میں منافات کا اعتبار کیا ہے۔ لہٰذا مصنف کی اصطلاح ان علماء کی اصطلاح سے بعید ہے۔

کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں۔ اولاً: پورا کرنے والا نہ ہونا پورا ہونے والے کے کمال کی نفی کرتا ہے خواہ یہ سبب کے طور پر ہو یا حکم کے طور پر کیونکہ وہ ان علماء کے کلام کی طرف ہی لوٹنے والا ہے۔ ثانیاً: شرط اور مانع ایک ہی قبیل سے ہیں ان دونوں میں کلام مانع ہی شمار ہوتا ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں الآیہ کہ مانع اس کے عدم کے پہلو سے ہوتا ہے اور مصنف نے مانع کے بیان میں مانع کے مقتضی اور حکم کی علت کے مقتضی کے درمیان منافات کی صراحت کر

اور مانع کے بارے میں اس کی اصطلاح کا ذکر ہونا چاہیئے۔

سبب سے مراد وہ چیز ہے جو کسی شرعی حکم کے لئے اس حکم کے متقاضی حکمت کے لئے وضع[1] کی گئی ہو۔ جیسے نصاب کا حصول زکوٰۃ کے واجب ہونے میں سبب ہے۔ اور زوال کا وقت نماز ظہر کے واجب ہونے میں سبب ہے۔ اور چوری ہاتھ کاٹنے کے وجوب میں سبب ہے اور معاہدات انتفاع کے جواز میں اور املاک کے انتقال میں اور ایسی ہی ملتی جلتی چیزوں میں اسباب ہیں۔

علت سے مراد وہ حکمتیں اور مصالح ہیں۔ جو اوامر یا اباحت متعلق ہیں[2] اور وہ مفاسد ہیں جن سے نواہی کا تعلق ہے۔ سفر کے دوران نمازوں کی قصر اور روزے چھوڑنے کی اباحت میں مشقت علت ہے۔ اور سفر ایسا سبب ہے جو اباحت قصر وفطرت کے لئے سبب موضوعہ ہے۔ مختصراً یہ کہ علت ہی فی نفسہٖ مصلحت یا مفسدہ ہے۔ مظنہ[3] نہیں۔ خواہ یہ علت ظاہر ہو یا نہ ہو، منضبط ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح ہم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے متعلق کہتے ہیں۔

لا یقضی القاضی وھو غضبان[4]	جب قاضی غصہ کی حالت میں ہو تو اس وقت فیصلہ نہ کرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دی ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ لہٰذا ان دونوں مانعوں میں سے کسی ایک کی دوسرے سے منافات کے اعتبار کے کچھ معنی نہیں۔ مختصراً یہ کہ مصنف نے ان کی اصطلاح کی مخالفت کا ارادہ کیا ہے۔ جیسا کہ وہ کہتا ہے۔ اور اتنا مختصر کیا کہ بحث پیچ دار ہو گئی ——— لہٰذا ہمیں یہ تفصیل دینا پڑی۔ واللہ اعلم

[1] یعنی ظاہری وصف جو ضبط میں لایا گیا ہو۔ بخلاف علت کے کہ اس میں دو وصف لازم نہیں ہوتے جیسا کہ عنقریب مصنف بیان کریں گے اور اس کا قول للحکم (حکم کے لئے) یعنی حکم وضعی ہو یا تکلیفی۔ فائدہ اٹھانے کی اباحت تو حکم تکلیفی ہے اور املاک کا انتقال حکم وضعی۔

[2] یعنی ان حکمتوں یا مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ بظاہر مصنف کا کلام قصر سے ہے جو حکم تکلیفی سے متعلق ہے جب کہ واقع یہ ہے کہ علت عام ہے۔ جس سے لین دین کرنے کے عقد کرنے والوں کی تنگی دور ہو جاتی ہے مثال کے طور پر حکمت جس کا تعلق ملک کے انتقال سے ہے۔

[3] مظنہ وہ ہے جسے شارع نے اس حیثیت سے حکم کے لئے سبب بنایا ہو کہ وہ اس سے منضبط ہے جیسے مثال کے طور پر سفر۔

[4] یہ حدیث ص ۲۰۰ پر گزر چکی ہے۔

گویا غضب سبب ہے اور دلائل کے پورا سننے میں دل کی تشویش علت[1] ہے۔ اسی بناپر اس مقام پر سبب اور علت کے باہمی ربط کی وجہ سے نفس علت پر لفظ سبب کا اطلاق ہوتا ہے اور اس اصطلاح سے کسی کو انکار نہیں۔

اور مانع ایسا سبب ہے جو کسی ممنوعہ چیز کی علت کے منافی علت کا مقتضی ہوتا ہے[2] کیونکہ وہ تو صرف سبب کی طرف بالنسبت چلتا ہے جو اس میں حکم کی علت کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر جب کوئی مانع پیش آجائے جو ایسی علت کا تقاضا کرتا ہو جو اس علت کے منافی ہو[3] تو یہ حکم اٹھ جائے گا۔ اور یہ

---

[1] اور جب اضطراب غیر منضبط وصف ہو اور غصہ اس کا مظنہ ہو اور ظاہری وصف اس سے منضبط ہو اور وہ اسے سبب بنائے۔

[2] اسی پر یہ قاعدہ چلتا ہے کہ مانع کو علی الاطلاق ایسی علت درکار ہوتی ہے جو سبب کی علت کی نفی کر دے حتیٰ کہ اصولیوں نے اس کا نام مانع الحکم (حکم کا مانع) رکھا ہے۔ جیسا کہ آپ اسے اس کی تعریف اور باقی سارے بیان میں دیکھیں گے۔ اور وہ اس کے لئے اصطلاح ہے جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ اس اصطلاح میں کسی کو انکار نہیں لیکن جبکہ وہ کسی امر معقول پر مبنی ہو۔ اور عنقریب اس امر میں اس کا مباحثہ آرہا ہے۔

[3] مانع میں یہ قاعدہ چلتا ہے کہ اس میں ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جو سبب کی علت کے منافی ہو۔ مصنف نے اسے ایک ہی قسم بنایا ہے اور اسے مانع سبب میں مانع الحکم کے تحت درج کیا ہے اور مانع سبب کی دو مثالیں دی ہیں۔ جن میں سے پہلی کو علماء نے مانع سبب کی اور دوسری کو مانع حکم کی مثال بنایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ الاُبوّت (باپ ہونا) کی مثال جسے لوگوں نے مانع حکم کی مثال بنایا ہے، اس میں مانع کی حکمت ہے۔ اور وہ ہے بیٹے کے وجود کے لئے باپ کا سبب ہونا۔ اور یہ سبب کی حکمت کے ثبوت سے خالی نہیں اور وہ رکاوٹ ہے۔ جبکہ رکاوٹ باز رہنا اور امن کی بحالی کی ضرورت ہمیشہ قائم رہے گی جب وہ والد سے قصاص لے گا۔ لہٰذا ابوت کی حکمت بحال رہے گی تا آنکہ کوئی ایسی بات آجائے جو سبب کی حکمت سے خالی ہو۔ جیسا کہ مصنف چاہتا ہے۔ بلکہ اس میں دو سببوں کا تعارض ہے۔ مانع میں اس تعارض کی موجودگی اس بات کی مقتضی ہے کہ ابوت کو مانع نہ شمار کیا جائے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مصنف نے مانع کو اتنا چھوٹا بنا دیا ہے کہ اس کی حکمت نے سبب کی حکمت کی نفی کرکے مانع کی اس نوع سے نکال دیا ہے اور مانع کی تعریف چھوٹی ہو گئی ہے اور یہ ثابت کرنا مصنف کے ذمہ ہے کہ اس کی اصطلاح کثرت استعمال پر مبنی ہے کہ: ہر مانع میں ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی علت کی نفی کر دیتی ہے۔ اس کی تحقیق مصنف نے ذمہ ہے اور جب تک اس کی تحقیق نہ ہو، اصولیوں کے مانع کو دو قسمیں بنانے کی بحث سے انکار کی یہاں کوئی وجہ نہیں۔

دلیل باطل ہو جائے گی۔ لیکن جو شرط مانع بن کر ایسے سبب کی علت میں مخل ہو جسے مانع سے نسبت ہو تو وہ اس کے حکم کو اٹھا دینے والی ہوگی۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اس کی اپنے مانع کے ساتھ موجودگی دو مقابلے کے اسباب یا احکام میں تعارض کے باب سے ہوگی۔ اور اس کا باب "کتاب التعارض والترجیح" ہے۔ تو جب ہم کہتے ہیں کہ قرضہ زکوٰۃ سے مانع ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا سبب ہے جو مقروض کی احتیاج کا اس شخص کی طرف مقتضی ہے جو اس کا قرضہ ادا کر دے۔ اور نصاب سے جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اس کی تعیین ہو جاتی ہے۔ اور جب مقروضوں کے حقوق متعلق ہو جائیں تو نصاب کے وجود کی حکمت کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور وہ غنیٰ ہے جو زکوٰۃ کے وجوب کی علت ہے وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اُبوّت (باپ ہونا) قصاص سے مانع ہے کیونکہ وہ ایسی علت کو لئے ہوئے ہے جو سرکشی سے قتل عمد کی حکمت سے خالی ہوتی ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی مثالیں بہت ہیں۔

تیسرا مسئلہ

شروط کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عقلیہ جیسے علم میں زندگی، اور تکلیف میں فہم۔ (۲) عادیہ جیسے جلانے کے عمل میں آگ کا جلنے والے جسم سے چمٹ جانا۔ اور دیکھنے والے کا مرئی چیز کے مقابل ہونا اور آنکھوں میں موجود شفاف جسم میں اس کی شکل کا بیٹھ جانا۔ اور اسی طرح کی دوسری مثالیں۔ (۳) شرعیہ۔ جیسے نماز میں طہارت اور زکوٰۃ میں سال کا عرصہ اور زنا میں شادی شدہ ہونا۔ یہاں اسی تیسری قسم کا ذکر مقصود ہے۔ اگر اس شرط سے پہلی دو شرطوں کا ٹکراؤ ہو جائے تو پھر حکم شرعی کا خواہ وہ وضعی ہو یا تکلیفی اس سے تعلق دیکھا جائے گا۔ اس اعتبار سے وہ شرعی بن جائے گا۔ اور تیسری قسم میں داخل ہوگا۔

چوتھا مسئلہ

ہمارے لئے یہ وضاحت ضروری ہے کہ شرط کا اپنے مشروط سے وہی تعلق ہے جو صفت کا موصوف سے ہوتا ہے اور یہ شرط مشروط کا جزء نہیں ہوتی۔ مشروط شرعیہ میں اس بات کے بارے

میں استقراء پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سال کا عرصہ ہی نصاب کے حصول کی حکمت کو، جو کہ غنیٰ ہے، مکمل کرنے والا ہے کیونکہ اگر وہ صرف مالک ہو گا تو اس پر اس کا حکم برقرار نہ رہ سکے گا الّا یہ کہ اسے مصالح کی وجوہ میں اس سے فائدہ اٹھانے کی قدرت حاصل ہو۔ گویا شارع نے اس ایک سال کے عرصہ کو اس کی قدرت کی علامت قرار دیا ہے۔ ایسی قدرت جو اس کے غنیٰ کو ظاہر کرے۔ اور قسم کا توڑنا اپنے مقتضا کو پورا کرنے والا ہے۔ شارع نے اس کا کفارہ مقرر نہیں کیا۔ الّا یہ کہ اگر یہ قسم اللہ کے نام پر ہو تو اس پر آگے بڑھنے میں گناہ ہے۔ اگرچہ اس کے برقرار رہنے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ لہٰذا قسم توڑنے کے وقت کے علاوہ کسی صورت میں بھی گناہ کا مقتضیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اس وقت قسم کا مقتضیٰ پورا ہو جاتا ہے اور روح کا نکل جانا بھی، ایسے جنگ کرنے والے کے لئے جس پر قصاص[1] یا دیت واجب ہو۔ دیت وقصاص نافذ کرنے کے مقتضیٰ کو پورا کرنے والا ہے اور ایسا مرض جس میں موت کا خطرہ[2] ہو، مریض کے مال میں وارثوں کے حقوق کی بحالی کو مکمل کرنے والا ہے۔ اور احصان (شادی شدہ ہونا) ایسے زنا کے گناہ کے مقتضیٰ کو پورا کرنے والا ہے جو رجم کو واجب کرنے والا ہو۔ یہی صورت حال تمام شرعی شرائط کی اپنے مشروطات سے ہے۔

اس بیان میں کبھی اس ذکر سے اشکال پڑ جاتا ہے کہ عقل تکلیف کے لئے شرط ہے اور ایمان عبادات ونوافل کی صحت میں شرط ہے کیونکہ اگر عقل نہ ہو تو تکلیف عقلاً اور سمعاً محال ہے جیسا کہ بہائم اور جمادات مکلف نہیں۔ تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ پورا کرنے والی ہے۔ بلکہ وہ تو تکلیف کی صحت کا معیار ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ ایمان عبادات کو پورا کرنے والا ہے۔ کیونکہ کافر کی عبادت، جس کی کوئی حقیقت نہیں، کے بارے میں یہ کہنا درست ہو گا کہ ایمان اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

اور یہ اشکال[3] دو باتوں سے اٹھ جاتا ہے۔ پہلی یہ ہے کہ یہ شرط عقلی ہے شرعی

---

[1] اگر روح کے نکلنے کو مشروط کی حکمت کا مکمل کرنے والا مانا جائے جو کہ قتل ہے تو یہ شرط کی پہلی قسم سے ہو گا۔ اور اگر یہ رکاوٹ کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہو، تو قصاص پر ترتیب پاتی ہے تو یہ دوسری قسم سے ہو گی۔

[2] ان کے حقوق کے برقرار رکھنے میں سبب محض مذکورہ مرض ہے لیکن اس کی شرط موت ہے۔

[3] یعنی خاص کر عقل میں۔ رہی ایمان کی بات تو اس کا جواب اس کی شرطیت کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں اس کے بعد آئے گا۔

نہیں[1] اور ہماری بحث شروط شرعیہ میں ہے اور دوسری یہ کہ عقل دراصل ایسی شرط ہے جو محل تکلیف[2]، جو کہ انسان ہے، کو پورا کرنے والی ہے، نفس تکلیف میں شرط نہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ انسان کے اعتبار سے عقل ہی اسے مکمل کرنے والی ہے۔ رہا ایمان کا مقابلہ، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ شرط ہے اس لئے کہ عبادات اسی پر مبنی ہیں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عبادات کا معنی معبود کی طرف ایسی توجہ ہے جو خضوع اور قلب و جوارح کی تعظیم کے ساتھ ہو؟ اور یہ ایمان کی فرع ہے تو یہ اصل شے کیسے ہو سکتی ہے اور وہ قاعدہ جس پر یہ مبنی ہے وہ اس میں شرط کیسے ہو سکتا ہے؟ یہ غیر معقول بات ہے۔ اور جس شخص نے اس مقام پر شرط کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ محض عبادات میں وسعت کی بنا پر ہے۔ علاوہ ازیں اگر ایمان کے بارے میں یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ شرط ہے تو یہ شرط مکلف میں ہوگی نہ کہ تکلیف میں۔ اور بعض کے نزدیک وہ صحت کی شرط ہے اور بعض کے نزدیک وجوب کی۔ اس چیز میں جو ایمان کے ساتھ تکلیف کے علاوہ ہو۔ جس قدر کہ اصولیوں نے 'خطاب الکفار بالفروع' کے مسئلہ میں اسے بیان کر دیا ہے۔

پانچواں مسئلہ

علم الاصول میں ایک معلوم اصل یہ ہے کہ جب سبب کسی شرط کی بنا پر موثر نہ ہو رہا ہو تو اس شرط کے بغیر مسبب کا واقع ہونا درست نہ ہوگا۔ اور اس میں پوری اور جزوی شرط ہونا برابر ہیں۔ لہٰذا کسی شرط کی بنا پر توقف فرض کرنے کے ساتھ حکم کمال کے ساتھ حکم ممکن نہیں۔ جیسے کہ شرط کی بنا پر توقف فرض کرنے کے ساتھ جزوی حکم درست نہیں۔ اور یہ بات علماء کے کلام سے ظاہر ہے۔ کیونکہ اگر شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا درست ہوتا تو پھر وہ اس کی شرط نہ ہوتی۔ جبکہ ایسا فرض کر لیا گیا ہے۔ اور یہ الٹ معاملہ ہے۔

---

[1] لیکن ہم نے کہا ہے جب شرع نے حکم شرعی سے متعلق ہونے کی حیثیت سے اس کا اعتبار کیا ہے تو اس کی شرعیت مشروط شرعیہ کی قسم میں داخل ہو جائے گی اور اسی کے احکام لے گی۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہماری بحث خالصۃً مشروع ہونے میں ہے جو اصل میں نہ عادی ہے نہ عقلی۔ لیکن یہ شرط ہونے کے لحاظ سے روح کے نکل جانے کے اعتبار سے ساتھ متناسب نہیں۔ مصنف اسے تسلیم کر چکا ہے۔

[2] یعنی تکلیف کی شرط کے ساتھ تعبیر میں تساہل ہوا اور اس سے جو غرض ہے وہ مصنف نے ذکر کر دی ہے۔

علاوہ ازیں اگر یہ صحیح ہوتا تو اپنی شرط کی بنا پر واقع ہونے سے روکنے والا، ساتھ ہی ساتھ اسی شرط کی بنا پر نہ رکنے والا بھی ہوتا۔ اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں شرط اس لحاظ سے کہ وہ شرط ہے، چاہتی ہے کہ اس کے بغیر مشروط واقع نہ ہو۔ تو اگر شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا جائز ہوتا تو مشروط ایک ساتھ واقع ہونے والا بھی ہوتا اور نہ ہونے والا بھی۔ اور یہ محال ہے۔ اور یہ بات طوالت کے بغیر بھی خوب واضح ہے۔

لیکن اصولیوں کے ایک طبقہ نے ایک دوسری اصل کو اپنی بحث میں ثابت کیا ہے۔ اور اس کی نسبت امام مالک کی طرف کی گئی ہے جو یہ ہے کہ: جب حکم کا سبب موجود ہو اور اس کے مسبب کے حصول میں شرط کی وجہ سے توقف ہو، تو کیا اس کی شرط کے بغیر اس کا واقع ہونا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں اصولیوں کے دو قول ہیں: سبب کے اقتضاء کے اعتبار سے، یا شرط کے پیچھے رہ جانے کی وجہ سے۔ تو جس نے سبب کا لحاظ رکھا اور وہ اپنے مسبب کا تقاضا کرنے والا ہے، اس نے اس کے اقتضاء کو غالب کیا اور شرط کی بنا پر اس کے رکنے کا لحاظ نہ رکھا۔ اور جس نے شرط کا اور اس بات کا لحاظ رکھا کہ سبب اسی پر موقوف ہے وہ اس کے مسبب کے واقع ہونے میں رکاوٹ بن گیا اور اکیلے سبب کی موجودگی کا لحاظ نہ کیا۔ الّا یہ کہ شرط موجود ہو جو اس کی اقتضاء کے مطابق سبب کو اسی وقت اٹھا کھڑا کرے۔

اور بعض اصولیوں نے اس اصل کے مطلق ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اس کے لئے کئی مثالیں بھی دیتے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ نصاب کا حصول زکوٰۃ کے واجب ہونے میں سبب ہے اور سال کا گزرنا اس کی شرط ہے اور سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کے جواز میں اختلاف ہے اور قسم کفارہ میں سبب ہے، اور قسم توڑنا اس کی شرط ہے اور حنث سے پہلے کفارہ کی ادائیگی دو اقوال میں سے ایک کی بنا پر جائز ہے۔ اور لڑنے والے کا (تیر کو جسم کے) آر پار کر دینا قصاص یا دیت میں سبب ہے اور روح نکل جانا شرط ہے اور معافی سبب کے بعد اور جان نکلنے سے پہلے جائز ہے۔ اور اس صورت سے کسی نے اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور مذہب امام مالک میں ہے: جب کوئی شخص اپنی اس عورت کا اختیار، جس سے وہ شادی کر رہا ہے، اپنی بیوی کے ہاتھ میں دے دے جو اس کی ملک میں ہے۔ کہ اگر بیوی چاہے تو اس عورت کو طلاق دے دے اور چاہے تو باقی رکھے۔ اب مرد نے شادی کے لئے بیوی سے اجازت طلب[1] کی تو اس نے اسے اجازت دے دی۔ پھر جب اس مرد نے شادی کر لی

[1] اس مذہب کی کتابوں میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی عورت کا اپنی بیوی کو مختار بنا دے جس سے وہ شادی کر رہا

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

تو بیوی نے ارادہ کیا کہ اس عورت کو طلاق دے دے۔ امام مالک کہتے ہیں۔ اس بیوی کو ایسا اختیار نہ ہو گا وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے سبب کو، جو کہ تملیک ہے، جاری ہونے کے بعد گرادیا۔ اگرچہ یہ شرط، جو کہ شادی ہے، کے حصول سے پہلے کی تھی۔

اور جب موت کے خطرہ والی مرض کے وقت مریض نے وارثوں کو تیسرے حصہ سے زیادہ میں تصرف کی اجازت دی تو یہ جائز ہو گا۔ حالانکہ اس کی ملک کا اثبات موت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ گویا مرض وہ سبب ہے جو انہیں مالک بناتی ہے اور موت شرط ہے۔ لہٰذا امام مالک کے نزدیک ان کی اجازت نافذ ہو جائے گی اگرچہ شرط واقع نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خواہ اس شخص نے ورثاء کو یہ اذن صحت کی حالت میں دیا یا مرض کی حالت میں، وہ نافذ ہو جائے گا۔ ان لوگوں کی رائے کے مطابق اس کا سبب قرابت ہے اور موت کو شرط کہے بغیر انہیں کوئی چارہ نہیں۔

اور اس مذہب میں ہے کہ: اگر کسی نے مجامعت کی اور لذت حاصل کی مگر اسے انزال نہ ہوا۔ پھر اس نے غسل کیا بعد میں اسے انزال ہو گیا تو اس پر دوسری بار کے غسل کے واجب ہونے میں دو قول ہیں اور غسل کے وجوب کی نفی اس بنا پر کی گئی ہے کہ غسل کا سبب منی کا اپنے ٹھکانہ سے جدا ہونا ہے۔ تو جب اس نے ایک بار غسل کر لیا تو اس کے لئے دوبارہ غسل نہیں۔ یہی سحنون اور ابن المواز کی دلیل ہے گویا سبب تو علیحدگی ہے اور اس کا نکلنا شرط ہے۔ اور بہت سے مسائل جن کا اس اصل پر مدار ہے معتبر نہیں۔

اور یہ پہلی اصل سے صاف معاوضہ ہے کیونکہ پہلی اصل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا مطلقاً درست نہیں۔ اور دوسری یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ بعض علماء کے نزدیک

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہے پھر وہ عورت اپنے حق کو ساقط کر دے جو اسے اس کے خاوند نے دیا تھا۔ مثال کے طور پر وہ عورت کہے کہ میں نے اپنا حق ساقط کیا۔ پھر اس مرد نے ایسی عورت سے شادی کی جس کو طلاق دینے کا حق اس نے اپنی بیوی کو دے دیا پھر جب وہ اس حق کے ساتھ تمسک کرنے کا ارادہ کرے گی تو مشہور اور معتمد مذہب کے مطابق اسے یہ حق نہ ہو گا اور اس کا مقابلہ ضعیف ہے اور کلام مولف کو اس محمل پر محمول کرنے سے یہ کلام یہاں ظاہر ہوتی ہے اور آنے والا جواب یہ ہے کہ: اس کے لئے اذن محض جیسا کہ اس کے کلام سے ظاہر ہے اس کے حق کو ساقط نہیں کرتا اور نہ ہی اس کے ساتھ آنے والا جواب پورا ہو گا۔ مخفی نہ رہے کہ مصنف کا قول بناء علی الخ امام مالک کا قول نہیں ہے۔

درست ہے۔ اور کبھی وہ بالاتفاق صحیح ہوتا ہے جیساکہ جان نکلنے سے پہلے مسئلہ عفو میں ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ساتھ دو اصلیں علی الاطلاق درست ہوں۔ اور پہلی اصل کی صحت تو معلوم ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ دوسری اصل میں علماء کے کلام پر نظر ڈالی جائے۔

اولاً: دو اصلوں کے درمیان تناقض کا ہونا ہی ان کی عدم صحت کے لئے کافی ہے۔ جبکہ پہلی اصل کی صحت[1] کا علم بھی ہے۔

ثانیاً: ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ مسائل شرط کے عدم اعتبار پر جاری ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں:۔ جس نے سال کا عرصہ گزرنے سے پیشتر زکوٰۃ نکالنا مطلقاً جائز سمجھا۔ جو کہ ہمارے اہل مذہب سے نہیں۔ تو اس بنا پر سمجھا کہ زکوٰۃ کے وجوب میں سال کا گزرنا شرط نہیں بلکہ وہ تو صرف زکوٰۃ کی ادائیگی میں ایک لازمی شرط ہے۔ کیونکہ سال پورے کا پورا ہی اس کا وقت ہے۔ جیساکہ اس کے قائلین کہتے ہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ کے وجوب[2] کا وقت موسع ہے تو دوسرے اوقات موسع کی طرح آخر وقت میں ختم ہوتا ہے۔ رہا سال گزرنے سے پہلے آسانی کے ساتھ زکوٰۃ نکالنا ـــــ جیساکہ ہمارا مذہب ہے ـــــ تو اس کی بنیاد یہ ہے۔ کہ جو چیز کسی چیز کے قریب ہو گی تو اسی کا حکم اس کا حکم ہو گا۔ گویا وجوب کی شرط حاصل ہے۔ اسی طرح حنث کی شرط میں بھی یہی قول ہے؛ جس نے اس پر پیشگی کفارہ کو جائز سمجھا۔ تو اس کے نزدیک یہ شرط بغیر تخییر کے ادائیگی میں شرط ہے، اس کے وجوب میں شرط نہیں۔

رہا زھوق کا مسئلہ، تو وہ قصاص یا دیت کے وجوب میں شرط ہے، نہ اس لئے کہ وہ عفو کی صحت میں شرط ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے۔ جبکہ اس کے بعد عفو ممکن نہیں[3] لہٰذا اس سے پہلے کہ وہ واقع ہو، اسے واقع کرنا ضروری ہے۔ اس صورت میں اس کی صحت میں اس کا شرط ہونا درست[4] نہ ہو گا۔ اور اس کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجروح کے حقوق میں سے ایک حق ہے جس کا مال سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا اس کی معافی مطلقاً جائز ہو گی[5] جیساکہ اسے باقی تمام زخموں کو معاف کر دینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس پر تہمت لگائی جائے تو اپنی بے عزتی کے جرم اور ایسی ہی دوسری چیزوں کو معاف کر دینا جائز ہے۔

---

[1] یعنی علی الاطلاق تاکہ تناقض درست ہو۔

[2] اسی طرح کا جواب سعد نے ابن حاجب پر اپنے حاشیہ پر مسئلہ "الاداء والقضاء" میں لکھا ہے۔

[3] اور یہ ظاہر ہے خصوصاً مجروح کی معافی میں کب اعتراض ہو سکتا ہے۔

[4] اگر لفظ تفریعاً "فاء" کے ساتھ ہوتا تو زیادہ واضح ہو جاتا۔

[5] یعنی خواہ اس کا مال تیسرے حصہ سے زیادہ ہو یا نہ ہو، وارثوں کی یہ شان نہیں۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جس شخص تک معافی کا حکم (حق) پہنچتا ہے وہ نہیں جو لوگوں نے کہا ہے[1]۔ کیونکہ پوری طرح جان نکلنے سے بیشتر جان کی دیت لینے یا قصاص کا مطالبہ مجروح شخص یا مقتول کے اولیاء کے لئے باتفاق درست نہیں۔ اور اگر ایسا ہو جیسا لوگوں نے کہا ہے تو اس مسئلہ میں دو قول ہیں[2]۔

رہا عورت کی تملیک کا مسئلہ، تو جب اس نے اپنا وہ حق ساقط کر دیا جس میں اس نے اپنے خاوند پر اس کی شادی سے پہلے شرط لگائی تھی، تو اس کے بعد اس عورت کا اس سے کچھ تعلق باقی نہ رہے گا کیونکہ اسے تملیک کا جو کچھ اختیار تھا اس کا سبب جاری ہونے کے بعد اس نے اس میں اپنے حق[3] کو ساقط کر دیا ہے۔ لہٰذا جیسا پہلے گزر چکا، حق کا یہ اسقاط خاوند کی شادی میں اثر انداز نہ ہوگا۔ اور یہ سوچ بالکل واضح ہے۔

اور ورثاء کے اذن کے مسئلہ کے معنی واضح ہیں۔ کیونکہ موت ملک کی صحت میں سبب ہے، اس کے تعلق میں سبب نہیں۔ اور مرض موروث کے مال میں ورثاء کے حق کے تعلق میں سبب ہے، موروث کے لئے ان کے مالک بننے میں نہیں۔ تو یہ دو سبب ہوئے جن میں ہر ایک کے حکم کا تقاضا دوسرے سے جدا گانہ ہے۔ تو اس لحاظ سے کہ مرض حق کے تعلق کے لئے سبب ہے اگرچہ ملک نہ ہو تو بھی ان کا اذن اپنے محل پر واقع ہو جائے گا۔ کیونکہ جب موروث کے مال سے ان کے حق کا تعلق ہو گیا تو وہ ان کے لئے شبہ ملک کی طرح ہو گیا۔ پھر جب انہوں نے اس میں اپنے حق کو ساقط کر دیا تو اس کے بعد ان کا کوئی مطالبہ نہ رہے گا۔ اور وہ ——— اس حال میں کہ انہوں نے مریض کی حالت مرض میں اس کے تصرف کو

---

[1] یعنی جیسا کہ اس کی بنا کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ محض سبب کا حصول مسبب کی ترتیب پوری کرنے والا ہے خواہ شرط حاصل نہ ہو۔ مسبب کے اقتضا پر اعتبار کیا جاتا ہے۔

[2] یہ تو معلوم ہے کہ قصاص اور دیت میں جان کا نکلنا شرط ہے۔ اور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ شرط حاصل نہ ہو تو بھی جان کے قصاص یا دیت لینے کی نفی نہیں کرتی۔ ان کا اتفاق اس دلیل کی بنا پر ہے کہ شرط کے بغیر محض سبب کے حصول پر مسبب ترتیب نہیں پاتا۔ اگرچہ یہاں وہ شخص ہو جو کہتا ہے کہ بغیر شرط کے اگر اکیلے سبب کا اعتبار ہوتا تو وہ شرط کے اثبات، جو کہ جان نکلنا ہے، سے پہلے قصاص اور دیت کے مطالبہ کی صحت کا قائل ہوتا۔ لیکن ایسا کسی نے نہیں کہا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسبب کے حکم کی تحقیق میں شرط کے لئے سبب کا اعتبار ہے۔

[3] یعنی تملیک کی صحت میں عورت سے شادی شرط نہیں کیونکہ ملک محض بناوٹ سے پوری ہو گئی۔ جس سے غرض یہ تھی کہ شادی کے بعد ہی اس کا اثر ہو۔ تو جب ملک ہی ساقط ہو گئی تو ملک میں شرط حاصل ہونے سے پہلے اسقاط نہ ہوگا۔

نافذ کر دیا۔ اجنبیوں کی طرح ہو جائیں گے[1]۔ پھر جب موت واقع ہو جائے گی تو ان کا ترکہ میں کچھ حق، جیسے ثلث[2]، باقی نہ رہے گا۔ اور جو شخص اس کے نافذ ہونے کا قائل نہیں وہ اپنے قول کے ساتھ درست ہوتا ہے کہ موت شرط نہیں۔ کیونکہ تملیک[3] اور شرط کے حصول سے پہلے انہیں اجازت دے دی گئی تھی۔ لہٰذا وہ نافذ نہ ہوگی۔ تمام شرطوں کی اپنے مشروطات کے ساتھ یہی صورت حال ہے۔

اور انزال کا مسئلہ اس طرح ہے کہ اس کی بنیاد اس طرح صحیح ہوتی ہے کہ وہ ایسے غسل میں شرط نہیں ہے۔ یا اس لئے کہ اس کا حکم نہیں کیونکہ انزال اور لذت ایک ساتھ واقع نہیں ہوئے۔

مختصر بات یہ ہے کہ شرط کے عدم اعتبار کی بنا پر ان اشیاء میں تخریج کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] علماء نے اس مقدار کو ساقط کر دیا ہے جو مورث کے مرض پر ان کے لئے ترتیب پاتی ہے اور وہ اجنبیوں کی طرح ہو گئے کہ موت کے بعد ان سے کچھ قبول نہ کیا جائے گا۔ بحث اس ترکہ میں ہے جس میں تصرف ہوگا جو یہاں اجانب کے حال کے مطابق تیسرے حصے سے زائد ہوگا۔

[2] یعنی اس کی شرط حاصل ہونے کے ساتھ اس کے تمام ہونے سے پہلے۔

[3] یہ اس بات پر مبنی ہے کہ جماع میں انزال غسل کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور جماع کا مسئلہ فرض کیا گیا ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس فرض میں انزال کی شرط صحیح نہیں یا کہا جاتا ہے کہ غسل کا واجب نہ ہونا اس پر مبنی ہے جو اس سے بھی عام ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ انزال جس کے دوران لذت نہ ہو وہ کالعدم ہوتا ہے جس کا کوئی حکم نہیں خواہ یہ جماع سے ہی پیدا ہوا ہو۔ الّا یہ کہ وہ خواب کی حالت میں ہو۔ اس صورت میں انہوں نے لذت کی مقارنت کی شرط نہیں لگائی کیونکہ یہ حالت نیند اور لذت کے منضبط رکھنے سے غفلت کی حالت ہے جس کے متعلق غالب گمان یہ ہے کہ منی لذت کے ساتھ ہی نکلتی ہے۔ نیند کی حالت میں یہ دروازہ بند کر دیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس حالت میں لذت کا شعور نہیں رکھتا۔ اور یہ تو صرف اس وقت درست ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ وہ ایسے انزال میں لذت کی مقارنت کی شرط لگاتے ہیں جو غسل کو واجب کرنے والی ہو۔ ساتھ ہی انہوں نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ بغیر جماع کے بھی اگر انزال لذت کے سبب سے ہو تو غسل کو واجب کرنے والا ہے۔ خواہ انزال لذت کے ساتھ ہی ہو یا بعد میں ہو۔ خوب غور فرمالیجئے۔ پھر آپ بھی یہ دیکھئے کہ جو کچھ ہم نے کہا ہے وہ متفق علیہ نہیں بلکہ اس پر اعتماد کیا گیا ہے۔ وہ اس کے مقابلے میں ایسے انزال کے موجب غسل ہونے کی شرط لگاتے ہیں جو لذت کے ساتھ ہو۔ حتیٰ کہ وہ لذت پاتا ہے اور اس لذت کے ختم ہونے کے بعد اس سے منی نکلتی ہے تو وہ مطلقاً غسل کا مطالبہ نہیں کرتے خواہ وہ منی کے نکلنے سے پہلے ہی غسل کرلے۔ اور اگر وہ مطالبہ نہ کریں تو غسل نہ کرے۔ مؤلف کا کلام اس پر مبنی ہے۔ نیز زرقانی اور اس پر عدوی کے حاشیہ کی طرف رجوع فرمائیے۔

چھٹا مسئلہ

مشروطات میں معتبر شروط کی شرعاً دو قسمیں ہیں:۔

پہلی یہ ہے کہ وہ تکلیف کے حکم کی طرف راجع ہو۔ خواہ اس کے حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ جیسے نماز کے لئے طہارت، زینت کرنا، کپڑے کی صفائی اور ایسی ہی دوسری چیزیں ـــ اور یا اس کے حصول سے منع کیا گیا ہو ـــ جیسے حلالہ نکالنے والے کا نکاح جس میں پہلے خاوند کی طرف مراجعت شرط ہوتی ہے یا جیسے زکوٰۃ کے ڈر سے اکٹھی چیزوں کو جدا کرنا اور جدا شدہ کا اکٹھا کرنا کہ وہ صدقہ کے نقصان کے لئے شرط ہے اور اس سے ملتی جلتی دوسری اشیاء۔ اور یہ تو واضح ہے کہ اس قسم میں شارع نے قصد کیا ہے۔ پہلا مقصود الفعل ہے اور دوسرا مقصود الترک۔ اسی طرح اس شرط کا حال ہے جس میں اختیار دیا گیا ہو۔ اگر ایسا اتفاق ہو[1] گویا اس میں شارع کا قصد مکلف کو اختیار دینا ہے۔ اگر وہ اسے کرنا چاہے گا تو مشروط حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے چھوڑنا چاہے گا تو حاصل نہ ہوگا۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو وضعی حکم کی طرف لوٹتی ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی میں سال کی مدت یا زنا میں احصان یا ہاتھ کاٹنے میں چیز کو محفوظ کرنا، اور اسی سے ملتی جلتی دوسری چیزیں۔ اس قسم میں اس حیثیت سے کہ وہ شرط ہے شارع نے اس کے حاصل کرنے یا نہ کرنے کا کوئی قصد نہیں کیا۔ نصاب سال بھر باقی رہتا ہے تب جا کر اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ فعل کا مطلوب یہ نہیں کہ یوں کہا جائے کہ مال کو روک رکھنا چاہیئے یہاں تک کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو اور نہ ہی ترک کا مطلوب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس خوف کے پیش نظر مال خرچ کر دینا چاہیئے کہ کہیں زکوٰۃ واجب نہ ہو جائے۔ یہی صورت حال احصان کی ہے یہ نہ کہنا چاہیئے کہ یہ فعل کا مطلوب ہے[2] تاکہ جب زنا کرے تو اس پر رجم واجب ہو اور نہ ترک مطلوب ہے تاکہ جب وہ زنا کرے تو اس پر رجم واجب نہ ہو۔ علاوہ ازیں اگر وہ مطلوب ہوتا تو وضعی حکم کے باب سے نہ ہوتا۔ اور ہم نے اسے ایسا فرض کیا۔ تو یہ معاملہ

---

[1] جیسے وہ نکاح جس سے وہ محصن ہو تو وہ مباح ہے اور زنا پر رجم کا حکم ترتیب پانے میں شرط ہے۔

[2] یعنی اس کے فعل سبب کے ساتھ اسے حاصل کرنا مطلوب نہیں اور وہ نکاح ہے۔ ورنہ احصان تو وصف ہے جو کیا نہیں جاتا۔

الٹ ہوگیا۔ اور اس میں حکم ظاہر ہے پھر جب مکلف کا قصد شرط کے کرنے یا نہ کرنے کی طرف توجہ کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اس کی قدرت میں داخل ہے، تو اس میں سوچ و بچار ضروری ہے اور وہ ہے :۔

ساتواں مسئلہ

جب یہ تکلیفی[1] حکم کے تحت داخل ہے تو اس کا مکلف یا اسے کرے گا یا چھوڑے گا، وہ حکم مامور بہ ہوگا یا منہی عنہ ہوگا یا مخیر فیہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ایسی ہی صورت ہو تو پھر اس میں کوئی اشکال نہیں اور اسباب جیسے احکام کا تقاضا کرتے ہیں وہ اس کی موجودگی پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کی غیر موجودگی سے اٹھ جاتے ہیں۔ جیسے نصاب جب اسے سال گزرنے سے پہلے خرچ کر دے جبکہ اسے خرچ کر دینے کی ضرورت درپیش ہو، یا اس مال کو باقی رکھے جبکہ اسے باقی رکھنے کی ضرورت ہو، یا مویشیوں کی ایک قسم کو دوسری سے ملا دے جبکہ اسے ملانے کی ضرورت ہو یا اسے شرکت کے نقصان یا کسی دوسری ضرورت کے پیش نظر ادھر ادھر کر دے۔ یا شادی سے اس کے مقاصد کیلئے پاکدامنی کا طالب ہو، یا کسی ایسے مقصود کے لئے، جو انسان میں پائے جاتے ہیں، اسے چھوڑ دے۔ وغیرہ وغیرہ۔

---

[1] یہ نہ کہا جائے کہ مسئلہ کا موضوع عام ہے جو دو قسموں پر ہے جسے تکلیف کے حکم سے خاص کیا گیا ہے تو یہ اس سے پہلے مسئلہ میں پہلی قسم کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ باقی اصل مسئلہ سے مناسبت نہیں رکھتی جیسا کہ آنے والی مثالوں سے بھی مناسبت نہیں رکھتی۔

اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وضعی حکم اپنے قول کے تحت داخل ہوتا ہے یا مخیر فیہ ہوتا ہے اسی طرح اپنے ماقبل مامور بہ یا منہی عنہ میں اس حیثیت سے داخل ہوتا ہے کہ آنے والے مسائل میں وضع کا حکم مثال کے طور پر مخیر فیہ فعل سے مسبب حاصل کرتا ہے جیسا کہ اس کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ کیونکہ سال بھر کی شرط سال بھر مال کو روک رکھنے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ مخیر فیہ فعل ہے یہ اس کا اختیار ہے کہ مال کو خرچ کر دے یا روک رکھے اور احصان نکاح پر مرتب ہوتا ہے جو مخیر فیہ ہے اور الگ الگ چیزوں کو اکٹھا کرنا اور اکٹھی چیزوں کو الگ الگ کر دینا بھی مخیر فیہ ہے اور ان میں سے ہر ایک پر وضعی حکم مرتب ہوتا ہے۔ اس طرح اصل مسئلہ کے ساتھ بحث جاری رہتی ہے۔ لہٰذا اگر وہ شرط کو بجا لائے اس لئے کہ وہ مامور بہ ہے یا اسے چھوڑ دے اس لئے کہ وہ منہی عنہ ہے یا اس لئے کرے کہ وہ مخیر فیہ ہے اور اس کا مقصد اپنی حاجت کو پورا کرنا ہو، شرعی سبب کا ابطال نہ ہو تو پھر اس پر شرط کے احکام مرتب ہونے میں کوئی اعتراض نہیں۔

اور اگر اس کا[1] یہ فعل اور ترک اس کے شرط ہونے کی وجہ سے ہو اور اس سے اس کا مقصد سبب کے تقاضوں کے حکم کو ساقط کرنا ہو تاکہ اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہو تو ایسا عمل درست نہیں اور ایسی کوشش باطل ہے اور اس پر درج ذیل عقلی اور نقلی دلائل دلالت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں درج ذیل احادیث ہیں۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[2]:۔

۱۔ لا یجمع بین المتفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ[3]	الگ الگ جانوں کو زکوٰۃ کے ڈر سے اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو جدا بھی نہ کیا جائے۔
۲۔ البیع والمتباع بالخیار حتی یتفرقا الا ان تکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ“	بیچنے والا اور خریدنے والا دونوں جب تک جدا نہ ہوں با اختیار ہوتے ہیں الا یہ کہ وہ اختیار کا معاملہ ختم کر دیں۔ اور بیچنے والے کو یہ حلال نہیں کہ وہ اس ڈر سے خریدار سے الگ ہو کہ کہیں وہ سودا واپس نہ کر دے۔

---

[1] یعنی اگر ایسا کام کرے جو اس شرط کو ثابت کر دے یا ایسا کام کرے جو اس قصد سے الگ کر دے تو وہ باطل ہوگا اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہوگا۔ اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اس طرح چلتا ہے کہ اس پر ترتیب پانے میں سے اثر سے گریز نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے کہ اگر جمع کیا جائے تو بھی زکوٰۃ لازم ہو اور اگر جدا کیا جائے تو بھی لازم ہو۔ اسی طرح جب زکوٰۃ کے واجب کے قصد سے نصاب کو باقی رکھا جائے۔ یا ایسا کام کرے۔ جو احصان کو واجب بنانے والا ہو کہ جب زنا کرے تو رجم کیا جائے۔ ظاہراً یہی بات ہے ایسے کاموں کا اس پر اثر مرتب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس نے شرط کا اس کے شرط ہونے کے لحاظ سے قصد کیا اس نیت کے ساتھ کہ ایسے فعل پر جو شرط کو ثابت کرتا ہے، سابقہ تقاضا کے حکم کو ساقط کر دے یہاں تک کہ اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہو اور وہ پہلی اور دوسری دونوں مثالوں میں عدم زکوٰۃ ہے اور تیسری میں عدم رجم۔ مخفی نہ رہے کہ یہ ظاہر غیر واضح ہے کیونکہ جب تک اس قصد کے ساتھ اس کے پاس سال بھر تک نصاب باقی رہے گا اس کو زکوٰۃ لازم ہوگی۔ باقی مثالوں میں بھی اسی طرح کہا جاتا ہے۔ تو کیا اس صورت میں اس مسئلہ کو مقید کیا جا سکتا ہے جب اس کے فعل یا ترک کا قصد ہی اس اثر شرعی کو ساقط کرنا ہو جسے وہ اپنی مصلحت میں نہیں دیکھتا۔ اور لوگوں کے ایسے مقاصد سے گریز ہو جو اہل دانش کے ہاں الفت کے کاموں کے منافی ہوں۔ پس سابقہ مسائل اور مثالوں میں حکم میں ——— واقعہ کی حالت کا اعتبار ہوگا ——— اگرچہ قصد اسی میں مندرج ہو جو مولف کہہ رہا ہے۔

[2] طویل حدیث کا ٹکڑا جسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے نکالا۔

[3] یہ منہی عنہ فعل ہے جو یا تو زکوٰۃ کی شرط کو الگ کر دیتا ہے یا زیادتی کر دیتا ہے اور دوسری مثال میں بھی منہی عنہ فعل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

نیز فرمایا[1]:۔

من ادخل فرسا بین فرسین وھولا یأمن ان یسبق فلیس بقمار ومن ادخل فرسا بین فرسین وقد امن ان یسبق

جس نے دو گھوڑوں کے درمیان گھوڑا داخل کر دیا مگر اسے یہ یقین نہیں کہ وہ آگے نکل جائے گا تو یہ جوا نہیں اور جس نے دو گھوڑوں کے درمیان گھوڑا داخل کیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہے جو خیار کی شرط کو الگ کر دیتا ہے۔ تیسری مثال میں فعل منہی عنہ ہے جو ایسے معروف گھوڑے کو داخل کرنا ہے جو دوسرے گھوڑوں پر سبقت لے جائے تاکہ گھڑ دوڑ کے میدان میں مسابقت کی شرط کو ثابت کر دے اور وہ سبقت لے پس وہ مسابقت کی شرط کو الگ کرتی اور شرط کے حصول کے قصد کو قریب لانے والی ہے۔ اسی طرح ولاء کی شرط میں بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جو اقتضا کے حکم کو ساقط کرنے کے قصد کے ساتھ ہے الا یہ کہ اس کا اثر مرتب ہو۔ یہی حال بیع اور شرط کا ہے تاکہ مشتری اسے مطلقاً یا کسی دوسرے کے لئے خرید نہ سکے تو یہ مشتری کے حق میں بیع پر ترتیب پانے والے ملک کے جملہ تصرفات کا اسقاط ہے۔ مابعد کی مثال میں مصنف نے سلف (پیشگی) کی قید لگائی ہے جو اللہ کے لئے ہی ہوتا ہے جس میں نہ جائے انکار ہے۔ اور نہ ہی اس میں ایسی بیع کا کوئی فائدہ ہے جو اس میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ بیع سلف تو اپنے مقتضاء کے لحاظ سے اس سے نکل جاتی ہے اور شرط میں شرط کا معاملہ بریرہؓ کے دو فروخت کرنے والوں کے لئے ولاء کی شرط کی طرح ہے۔ جبکہ بریرہؓ کے مالکوں نے اس کی بیع میں یہ شرط لگائی کہ وہ اسے آزاد کریں گے تو ولاء ان کے لئے ہوگی۔ اور فقہاء نے بیع اور شرط کے عدم جواز سے عتق کی شرط کے مسئلہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ انہوں نے اس بیع میں شرط در شرط کے تصور کو جائز قرار دیا ہے اور اسی طرح کسی منہی عنہ کام پر قسم کا معاملہ ہے تاکہ اس پر اس کا ایسا حق مترتب ہو جو اس کا نہ تھا۔ تو اس نے ایسی شرط لگائی جسے بغیر اس کے حق اسے پورا کرنا لازم تھا۔ اور جاننے بوجھے قصد کے ساتھ اس نے شرط کے شرط ہونے کے لحاظ سے یہ کام کیا۔ اور شارع نے قسم کو قسم دینے والے کی نیت پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ قسم اٹھانے والے کے لئے یہ ممکن نہیں رہتا کہ اس باطل قصد کے ساتھ کوئی شرط عائد کرے۔ اور آیت لایحل لکم الخ اس سے بھی۔ پھر جب اس نے وہ کچھ کیا جو اللہ کی حدوں کو قائم نہ رکھنے اور عورت کی سرکشی کا تقاضا تھا تو گویا اس نے فدیہ سے متعلق اپنی غرض کے حصول کے قصد سے ایسا کام کیا جو منہی عنہ تھا۔ اور آیت شہادۃ الزور کا مسئلہ یہ ہے کہ شہادت سے مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کے لئے قاضی کے حکم کی شرط کی تحقیق ہوتی ہے جس کا مقصد شہادت سے پہلے اقتضاء کے حکم کو ساقط کرنا ہو۔ اور کرایہ کے سانڈ سے مصنف اس شرط کی تحقیق چاہتا ہے جو اس قصد کے ساتھ پہلے والے کی طرف لوٹتی ہے۔

[1] یہ روایت منتقی الاخبار میں احمد، دارقطنی اور ابن ماجہ کے سوا اصحاب سنن سے مروی ہے۔ اسے بیہقی نے بھی نکالا ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔

قمار [1]
اور اسے یقین ہے کہ وہ آگے نکل جائیگا تو یہ جوا ہے۔

اور بریرہؓ والی حدیث میں جب اس کے مالکوں نے اپنے لئے ولاء کی شرط لگائی تو آپ نے فرمایا:۔

من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فھو باطل وان کان مائۃ شرط (الحدیث) [2]

جس کسی نے ایسی شرط لگائی جو اللہ کی کتاب میں نہیں تو وہ باطل ہے خواہ ایسی سو ہی شرطیں کیوں نہ ہوں۔

نیز آپ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جو مشروط ہو اور ایسی بیع سے بھی جس میں پیشگی سودا کر لیا جائے اور ایک شرط میں دوسری شرط سے بھی [3]۔ اور شرطوں والی سب حدیثیں منھی عنہ ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے۔

من اقتطع مال امری مسلم بیمینہ [4]

جس شخص نے قسم کھا کر مسلمان آدمی کا مال ہضم کر لیا.....

اور ایک یہ ہے :۔

ان الیمین علی نیۃ المستحلف [5]

قسم، قسم اٹھانے والے کی نیت کے مطابق ہوتی ہے

اور اس بارے میں درج ذیل آیات وارد ہیں۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللّٰہِ وَاَیْمَانِھِمْ ثَمَنًا قَلِیْلًا (۳/۷۷)

جو لوگ اللہ کے ساتھ عہد اور اپنی قسموں کو تھوڑی سی قیمت کے عوض بیچ ڈالتے ہیں۔

---

[1] اسے تیسیر میں ابوداؤد سے روایت کیا۔ اس میں ہر دو مقام پر تسبق کے بجائے یاء کے ساتھ یسبق ہے۔

[2] ص ۲۱۵ پر گزر چکی ہے۔

[3] تینوں اصحاب سنن سے یوں وارد ہے لایحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع (سلف اور بیع جائز نہیں اور ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں)۔ اور مالک سے روایت ہے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وسلف (رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف سے منع کیا ہے)۔

[4] بقایا حدیث یہ ہے طوقہ یوم القیامۃ (اسے قیامت کے دن طوق پہنایا جائے گا) اور الترغیب والترہیب میں یہ روایت یوں ہے :۔ من اقتطع مال امری مسلم بیمینہ حرم اللہ علیہ الجنۃ واوجب لہ النار جس نے اپنی قسم کے ساتھ کسی مسلمان آدمی کا مال ہضم کیا اللہ تعالیٰ نے اس پر جنت کو حرام کر دیا اور آگ کو اس پر واجب کر دیا ہے۔ یہ الفاظ اس روایت کے ہیں جو کبیر میں طبرانی سے ہے۔ اور حاکم میں بھی ہے اور حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے۔

[5] اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

نیز قرآن میں ہے۔

وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ ط (۲/۲۲۹)

اور تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم ان کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ ہاں اگر میاں بیوی کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

اور جھوٹی گواہی والی آیت اور اس بارے میں احادیث بھی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ ط (۴/۲۹)

اے ایمان والو.. آپس میں ایک دوسرے کے اموال کو باطل طریقوں سے نہ کھاؤ مگر اس صورت میں کہ تمہارے آپس کی باہمی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔

اور اس معنی میں جو کچھ احادیث وارد ہیں۔ نیز اللہ تعالےٰ نے فرمایا:۔

فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ ط (۲/۲۳۰)

پھر اگر خاوند (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے پہلے شوہر پر حلال نہ ہو گی۔

اور اس بارے میں جو احادیث ہیں۔ ان میں حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے کو ملعون، اور نکالنے والے

---

[1] حدیث لعن اللّٰہ المحلل والمحلل لہٗ (اللہ تعالےٰ نے حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے دونوں پر لعنت کی ہے) اسے جامع صغیر میں احمد سے، علیؓ سے روایت کیا، اور ترمذی اور نسائی نے ابن مسعود سے اور ترمذی نے جابرؓ سے۔ ان روایات میں رسول اللہ کا یہ ارشاد والتیس المستعار۔ (کرایہ کا سانڈ) نہیں ہے۔ مناوی نے کہا کہ ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے ابن قطان کہتے ہیں کہ ابو قیس عبدالرحمٰن بن مروان کی روایت ہونے کی وجہ سے کسی نے اس سے التفات نہیں کیا اور یہ راوی مختلف فیہ ہے۔ اور ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ اور حافظ ذہبی نے الکبائر میں ابن مسعود کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔

[2] تیسر میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ لا تصروا [illegible] ولا تصروا الابل [illegible] نمبر ط دودھ نہ روکو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ نہ روکو۔۔

(بقیہ حاشیہ [illegible])

کو کرایہ کا سانڈ قرار دیا گیا ہے۔ اور دودھ روک کر بکری بیچنے سے، اس خیال سے کہ دودھ زیادہ دے منع کیا گیا ہے۔ اور ان سب[1] احادیث میں دھوکہ، خبابۃ، خلابۃ اور نجش[2] (یہ سب بیع فریب دہی کی قسمیں ہیں) سے منع کیا گیا ہے۔ اور رفاعہ قرظی کی بیوی[3] والی حدیث جبکہ رفاعہ نے اسے طلاق

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اونٹوں اور بکریوں کا اور۔

ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر — جس نے ایسا جانور خریدا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے یا تو سودا منظور کرے یا اسے موڑ دے اور ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے۔

اسے چھٹوں[1] نے نکالا اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں ہے۔

فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر — پھر اگر خوش ہو تو جانور کو رکھ لے اور اگر ناخوش ہو تو اس کے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور بھی دے۔

اور مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے فهو فيها بالخيار (تو وہ اس معاملہ میں مختار ہے)

[1] ان میں سے ایک وہ ہے جسے تیسر میں ترمذی کے سوا باقی چھٹوں سے روایت کیا ہے۔ کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ اس سے لین دین کے معاملات میں دھوکہ دیا جاتا ہے تو اس سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من بايعت فقل لا خلابة — جس سے تو لین دین کرے اسے کہہ دو کہ دھوکہ نہ دینا۔

تو وہ شخص جب کچھ لین دین کرتا تو لاخلابة کہا کرتا۔ (خلابہ۔ خداع کے معنی میں ہے یعنی دھوکہ)

نیز تیسر میں نسائی کے سوا پانچوں سے ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ولا تناجشوا (دھوکہ دینے کے لئے بولی نہ چڑھاؤ) اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نجش (دھوکہ سے قیمت چڑھا کر گاہک کو پھنسانا) سے منع کیا ہے۔ اسے تینوں نے اور نسائی نے نکالا جیسا کہ تیسر میں ہے اور مالک نے یہ الفاظ زیادہ کئے ہیں کہ نجش یہ ہے کہ تو فروختی مال کو قیمت زیادہ لے جبکہ تو اس کا حقیقتاً خریدار نہیں تاکہ دوسرے کو پھنسا دے۔

[2] بکری کا دودھ روکنا اور اس کے ساتھ والے مسائل غش۔ خدیعہ۔ خلابۃ اور نجش اور نجش سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ سب فی الحقیقت دھوکے ہی کی جنس سے ہے۔ بکری کا دودھ روک کر اس نے ایسا کام کیا جو اس سے زیادہ قیمت کا مقتضی ہے۔ جبکہ وہ ایسا دھوکہ نہ کرتا۔ اور جو کچھ اس نے اس قصد سے کیا اگر صحیح ہوتا تو شارع اس پر زیادتی کے لئے اس کی ملک اور استقاع کے جواز کو مرتب کرتے لیکن آپ نے اسے مرتب نہیں کیا کیونکہ اس سے زیادتی کی شرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

دی اور اس سے عبدالرحمٰن بن زبیر نے شادی کی۔ اور اس بارے میں اس کے علاوہ بھی بہت سے دلائل ہیں۔

علاوہ ازیں یہ عمل شرعی حکم کے سبب کو جو جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے لئے پختہ ہوتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) بڑے قصد سے لگائی ہے اور ایسا کرنا ضروری تھا۔ پس یہ زیادتی اس کی ملک نہ ہوگی اور نہ اس سے استفاع جائز ہوگا اور مشتری خرید کردہ چیز خود دے اور اس کی قیمت واپس لے لے۔

۳؎ مالک نے روایت کیا کہ رفاعہ بن سموال نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں۔ پھر اس عورت نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا۔ انہوں نے اس عورت سے اعتراض کیا جبکہ وہ اس کو چھونے کی قدرت نہ رکھتے تھے۔ لہٰذا اسے جدا کر دیا۔ پھر رفاعہ نے اس عورت سے نکاح کا ارادہ کیا جو کہ پہلا خاوند تھا۔ تو اس نے اس عورت سے شادی کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے اسے منع کر دیا اور فرمایا: لاتحل حتیٰ تذوق العسیلۃ (وہ حلال نہیں یہاں تک کہ وہ مزہ نہ چکھ لے)

صفحہ ہذا ۵؎ سابقہ تمام مثالوں میں شرط فعلاً پائی جاتی ہے لیکن قصد درست نہیں لہٰذا اس لحاظ سے وہ سعی باطل ہے۔ رہا رفاعہ کی بیوی کا مسئلہ تو اس میں شرط ثابت نہیں اور وہ دوسرے خاوند سے نکاح ہے اور وہ فعل برے ارادے سے ہے۔ جیسے مثال کے طور پر نکاح حلالہ حتی کہ وہ شرط پر مترتب اثر کو لغو بنا دیتا ہے اور کام اسی طرح باقی رہ جاتا ہے جیسا کہ اس فعل سے پہلے تھا۔ اور جو چیز اس مسئلہ میں ہے وہ یہ ہے کہ شرط رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور وہ قول یہ ہے لاحتی تذوقی عسیلتہ۔ الخ (نہیں۔ یہاں تک کہ تو اس کا مزہ نہ چکھ لے) یعنی انتشار کے ساتھ اس عورت کو مس کرنا ثابت نہیں ہوتا دلیل یہ ہے کہ جب وہ ایک مدت بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو کہنے لگی اس نے (یعنی عبدالرحمٰن بن زبیر) نے مجھے مس کیا تھا تو آپ نے اسے فرمایا کذبتِ بقولکِ الاول فلن اصدقکِ فی الآخر (تو نے اپنے پہلے قول میں جھوٹ بولا تو اب میں تمہاری دوسری بات کو سچا نہیں سمجھتا) لہٰذا اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

۶؎ آیات و احادیث سے جو کچھ گزر چکا وہ نقلی استدلال اور اس سے استنباط ہے۔ اور یہ اور مابعد کا استدلال عقلی ہے جو شرع کے مقاصد سے استقراء پر مبنی ہے کہ شرعی احکام مصالح کے لئے ہوتے ہیں۔ اگر عمل ایسی شرط کے اعتبار پر جاری ہوں جس میں ایسے قصد کا قصد کیا گیا ہو تو یہ مصالح باطل ہو جاتے ہیں جنہیں شارع نے ان اسباب پر بنا کیا ہے۔ مثال کے طور پر اگر اس نیت سے جانوروں کو الگ الگ کرنے اور جمع کرنے کا اعتبار کیا جائے، اور اگر سال کا عرصہ گزرنے سے پہلے تھوڑا بہت خرچ کر دیا جائے تا کہ ان دونوں مسئلوں میں زکوٰۃ سے گریز کیا جا سکے تو ہر مسئلہ میں یہ امکان ہے کہ اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مخالف ہے اور اسی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ موافق ہے[1]۔ اور باقی تمام مسائل میں بھی یہی صورت حال ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم صرف اس صورت میں بنتا ہے جبکہ سبب کے حکم کو اٹھانے کا قصد نہ کیا جائے اور اگر سبب کے لئے ایسا قصد ہو تو یہ معنی غیر معتبر ہے۔ کیونکہ شرع اسے یقینی طور پر لغو قرار دیتی ہے۔ اور جب یہ مسئلہ مذکورہ دلائل پر پیش کیا جاتا ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ الگ الگ چیزوں کو اکٹھا کرنے اور اکٹھی چیزوں کو الگ الگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور جب کوئی ایسا قصد کرے گا تو یہ سبب کے حکم کو باطل[2] کرنا ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسی شرط لایا ہے جو حکم کو ناقص بنا دیتی ہے حتی کہ مسکینوں کی حق تلفی ہو جاتی ہے۔ الگ ریوڑ ہونے کی صورت میں چالیس بکریوں میں ایک بھیڑ زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر مثال کے طور پر کوئی دوسرا شخص اپنی چالیس بکریاں ملا دیتا ہے تو اس سے اس کا قصد یہ ہوتا ہے کہ ہر دو فریق کے ذمہ نصف نصف بکری زکوٰۃ واجب ہو تو یہی وہ بات ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ملی جلی سو سے ایک سو ایک بکریاں ہو جاتی ہوں تو ان سے کچھ بکریاں علیحدہ کر دے۔ اور اس کا قصد یہ ہو کہ صرف ایک بکری زکوٰۃ میں نکالنی پڑے۔ تو اس کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ کوئی ایسی شرط لائے یا کسی شرط کو رفع کرے کہ پہلے سبب کا اس سے مطالبہ ہی اٹھ جائے۔ اسی طرح وہ شخص ہے جو زکوٰۃ نکالنے کے وجوب کے تقاضا کو رفع کرنے کے قصد سے نصاب کو خرچ دیتا ہے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے۔

---

[1] یہ شارع کے قصد کے برعکس ہے جیسا کہ پہلی دلیل میں ذکر کیا جا چکا ہے اور اس لحاظ سے اس کے موافق بھی ہے کہ شارع کا قصد یہ ہے کہ سبب صرف اس وقت اپنے مسبب کا تقاضا کرتا ہے جب شرط موجود ہو، عدم موجودگی میں نہیں کرتا۔ یعنی اکثر فروض پر یہ تقاضا کرتا ہے کہ کہہ دیا جائے کہ منہی عنہ فعل ہے اور اس نے گناہ کیا۔ لیکن اس پر زکوٰۃ واجب نہ رہے گی۔ کیونکہ اس کا گناہ تو شارع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے ہے اور زکوٰۃ کا واجب نہ رہنا اس شرط کے فقدان کی وجہ سے ہے جس کے متعلق شارع کا قصد یہ ہے کہ اس کے حصول پر سبب کی تاثیر موقوف ہو۔

[2] اصولیوں کا قاعدہ پہلے گزر چکا ہے جو یہ ہے کہ کسی کو یہ اختیار نہیں کہ سبب کے حکم کو رفع کر دے۔ کیونکہ مسبب اللہ تعالیٰ کا فعل ہے مکلف کا نہیں اور جب یہ شرط مسبب کو رفع کرنے کا قصد رکھتی ہے تو یہ لغو ہے اور ایسے ہے جیسے تھی ہی نہیں۔

ہے۔ اس طرح بے کار بنا دیتا ہے کہ نہ اس سے کوئی حکمت وابستہ رہتی ہے اور نہ منفعت۔ اور یہ اس چیز کے برعکس ہے جو مصالح کے قاعدہ میں ثابت اور احکام میں قابل اعتبار ہے۔ علاوہ ازیں یہ شارع کے قصد کے بھی برعکس ہے اس لحاظ سے کہ سبب جب منعقد ہو جاتا ہے اور وجود میں آجاتا ہے تو وہ شرعی لحاظ سے اپنے مسبب کے لئے تقاضا کرنے والا بن جاتا ہے۔ لیکن وہ ایسی شرط کے حصول[1] پر توقف کرتا ہے جو سبب کے لئے تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح ایسا فاعل یا تارک سبب کے حکم کو اٹھانے کا قصد کرنے لگتا ہے اور سبب کی وضع کے لحاظ سے شارع کے بالکل الٹ قصد کرنے والا ہوتا ہے اور یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ شارع کے قصد کی مخالفت باطل ہے۔ لہٰذا یہ عمل بھی باطل ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مسئلہ ایسے سبب میں فرض کیا گیا ہے، جس کا حکم کے لئے پورا ہونا کسی شرط پر موقوف ہے۔ تو جب ایسی شرط مفقود ہو جائے جو قصد کے حکم سے متعلق تھی تو پھر وہ قصد بھی مفقود ہو جائے گا۔ اور وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس کا قصد ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور نہ ہی قصد کے لئے تاثیر رہے گی۔ اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جب شرط نہ پائی جائے تو ایسا سبب پیدا ہی نہیں ہوتا جو کسی چیز کا مطالبہ کرنے والا ہو۔ جیسے زکوٰۃ میں سال بھر کی مدت کیونکہ وہ شرط ہے جس کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور شارع کے قصد سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سبب صرف اس صورت میں تقاضا کرنے والا سبب ہوتا ہے جبکہ شرائط موجود ہوں اور اگر شرائط مفقود ہوں تو سبب بھی مقتضی نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا سبب ہی وجود میں نہ آئے تو یہ مسئلہ ایسا بن جائے گا۔ جیسے کسی نے اپنے کسی مخصوص فائدہ کی خاطر سال کا عرصہ گزرنے سے پیشتر ہی نصاب خرچ کر دیا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو گی کیونکہ سبب اس کے وجوب کا تقاضا ہی نہیں کرے گا۔ اور یہ اس شرط کے رک جانے کی وجہ سے ہو گا جس کا اعتبار شرعاً ثابت ہے۔ تو اس حیثیت سے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شارع کے قصد

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) شرط کے فعل یا ترک سے زکوٰۃ کے واجب ہونے سے خلاصی حاصل کر لی جائے۔ اس طرح زکوٰۃ پر مرتب ہونے والی مصلحت ضائع ہو جائے گی۔ باقی تمام مثالوں میں بھی ایسا ہی کہا جا سکتا ہے۔

[1] جیسے مثال کے طور پر نصاب میں سال کا گزرنا۔ پھر جب نصاب کا کچھ حصہ زکوٰۃ کو رفع کرنے کے قصد سے خرچ کر دیا جائے تو اس کا اپنے مملوکہ نصاب سے زکوٰۃ کو رفع کرنے کا قصد شارع کے قصد سے متصادم ہو گا جو زکوٰۃ کے واجب ہونے کے بارے میں ہے۔

ولایحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہٗ ۱؎ — فروخت کنندہ کیلئے یہ حلال نہیں کہ وہ خریدار سے اسلئے جدا ہو کہ کہیں وہ سودا واپس نہ موڑ دے۔

لہٰذا آپؐ نے ایسے قصد سے منع کر دیا جو اختیار کی شرط کو اٹھا دے جو عقد کے سبب کے لئے ثابت ہے۔ اور آپ نے گھوڑے کی ایسی شرط لانے سے بھی منع کر دیا جو اس نے شرط کی رقم حاصل کرنے کے قصد سے لگائی ہو۔ معہذا آپؐ نے مسابقت کے قصد سے منع نہیں کیا۔ اور شرطوں والے مسائل کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن سے واقع ہونے والے اسباب کے احکام کو اٹھانے کا قصد کیا جاتا ہے۔ مکاتبت پر عقد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کا عقد ہے جو اس سے پیدا ہو اور انہیں سے ایک ولاء ہے تو ہر دو بائع میں سے جس کسی نے ولاء کی شرط لگائی، اس نے حقیقتاً اس شرط سے اس سبب کے حکم کو رفع کرنے کا قصد کیا۔ اور ایسی تمام مثالوں کا جو گزر چکی ہیں ایسا ہی اعتبار کیا گیا ہے انہیں ہم اسی طرح پاتے ہیں۔ علی ہذا القیاس ایسے قصد سے ایسی شرطوں کو لانا یا انہیں اٹھانا ہی وہ چیز ہے جس سے منع کیا گیا ہے ۲؎ اور جب یہ امور منہی عنہ ہیں تو وہ شارع کے قصد سے متصادم ۳؎ فلہٰذا باطل ہیں۔

فصل

کیا ایسا کام علی الاطلاق باطل ہونے کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں ؟

اس کا جواب تفصیل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یا تو حاصل شدہ شرط خود اٹھ جانے والی کے معنی میں ہو گی یا ان معنوں میں جو حاصل شدہ حکم میں اٹھائی گئی ہو۔ یا ایسا نہ ہو گا۔

۱؎ مصنف نے اس کے ماسبق کو اس سے مقید بنا دیا ہے کہ جو مسبب اسباب کے احکام کو اٹھاتا نہیں، وہ اپنے سبب کا مسبب ہوتا ہے جو بالفعل واقع ہوا۔ اس کی طرف رجوع فرمایئے۔

۲؎ یعنی مصنف کا قول۔ فی الاعتراض المسابق —— ایک لحاظ سے موافق ہے اور ایک لحاظ سے مخالف —— درست نہیں کیونکہ وہ ہر لحاظ سے مخالف ہے کیونکہ جب تک وہ منہی عنہ ہے وہ فی نفسہٖ شرط کا نعل ہے تو وہ باطل ہو گا گویا کہ حاصل ہی نہیں ہوا۔ لہٰذا حکم باقی رہے گا جیسا کہ اس کے فعل سے پہلے تھا۔

۳؎ یعنی براہِ راست اس کی ضد ہے اور عنقریب امور کے ابد کی فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

پھر اگر ایسا ہو تو پھر ایسا حکم جس کا مطالبہ سبب ہو، اس عمل سے پہلے اپنی حالت پر ہوگا۔ اور عمل باطل اور ضائع ہوگا جس میں نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ اس کے لئے کوئی حکم ہے مثلاً اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے مال ایسے شخص کو ہبہ کر دیا جو اس بات پر آمادہ ہو گیا کہ وہ سال گزرنے کے بعد اسے یہ مال ہبہ یا کسی دوسری صورت میں واپس کر دے گا۔ یا جیسے متفرق جانوروں کو جمع کرنے والا، اس موقع پر جبکہ محصل زکوٰۃ آئے، پھر انہیں الگ کر دے یا اسی طرح اکھٹے جانوروں کو جدا کرنے والا پھر انہیں پہلی حالت پر لے آئے۔ یا جیسے نکاح کرنے والا، تاکہ شرط کی صورت ظاہر ہو۔ پھر اس عورت کو اس مرد کی طرف لوٹا دے جس نے تین طلاقیں دی تھیں۔ اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔ کیونکہ اس شرط کو جس طرح عمل میں لایا گیا ہے، اس کے کچھ معنی نہیں اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا فائدہ ہے جو شرعاً مقصود ہے۔

اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس مسئلہ میں کئی احتمال ہیں اور تین وجوہ کی بنا پر جاذب نظر ہے:۔

پہلی وجہ یہ ہے[1] کہ اگر یہ کہا جائے کہ سبب کا محض منعقد ہونا ہی کافی ہے، کیونکہ سبب ہی حکم پر ابھارنے والا[2] ہے، اور شرط تو صرف ایک خارجی امر ہے جو پورا کرنے والی ہے، ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ شرط علت کی جزء ہو، اور قانون اس کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں اس میں قصد کبھی غیر شرعی بھی بن جاتا ہے، تو عمل بھی شارع کے قصد کے خلاف ہو جائے گا، اور اس بات کا حکم یہ ہے کہ اس میں عمل ہی نہیں کیا گیا، اور وہ حکم کے لحاظ سے پہلی قسم کے ساتھ مل جائے گا۔ تو ایسے عمل پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے نصاب کو اپنے منافع میں خرچ کر دیا یا اس کا کچھ حصہ ہبہ کر دیا جو اس نصاب میں واپس نہ آئے گا۔ یا الگ الگ جانوروں کو جمع کر دیا۔ یا

---

[1] اگر اپنے ماسبق کو مکمل نہ کرے تو نظری لحاظ سے کمزور ہے جو یہ ہے کہ وہ منہی عنہ ہے اور شارع کے قصد کے قطعاً برعکس ہے۔ لہٰذا باطل ہوگا۔ رہی یہ بات کہ شرط ایک خارجی امر ہے الخ تو یہ کوئی فائدہ نہیں دیتی۔ اور اگر مصنف اس کے مابعد کو اس کا تکمیل کنندہ بنائیے تو اس کے لئے کوئی مستقل دلیل نہیں اور اگر یہی دلیل کی روح ہو تو یہ درست ہے لیکن مصنف کا قول وَاَیْضاً اس کی نظر میں استدلال کے ساتھ مستقل ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور بعد کی مثالوں پر تطبیق میں مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ محل استدلال ہے اور اس کی روح مصنف کا مابعد کا قول وَاَیْضاً ہے۔ خوب سمجھ لیجئے۔

[2] اس میں جو تسامح ہے۔ وہ مخفی نہیں۔

مجتہد پر ان دونوں طرفوں سے جونسی طرف نمایاں ہو وہ ہی اس کا غالب گمان ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

آٹھواں مسئلہ

شرطوں کی اپنے مشروطات[1] کے ساتھ تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: وہ مشروط کی حکمت کو پورا کرنے والی ہو اور وہ اس حیثیت سے اس کی مددگار ہو کہ اس کے لئے اس میں کسی طرح کی منافات نہ ہو۔ جیسے اعتکاف میں روزوں کی شرط، ان کے نزدیک جو اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔

اور (نکاح کے لئے) کفو کی شرط—— اور معروف طریق پر روکنا یا احسان سے رخصت کرنا—— نکاح میں۔ اور قیمت میں ادھار اور نقد اور ضمانت اور رہن میں شرط باندھنا—— بیع میں—— اور غلام میں ضمان کی شرط باندھنا اور غلام کے مال اور درختوں کے پھل اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں شرط باندھنا ہیں۔ اور جیسے زکوٰۃ میں سال کی، زنا میں احصان کی، لونڈیوں کے نکاح میں تنگدستی کی اور قطع ید میں محفوظ مقام کی شرط لازم ٹھہرانا ہے۔ گویا اس قسم کی شرط کی صحت میں شرعاً کوئی اشکال نہیں، کیونکہ وہ ہر سبب کی حکمت کو پورا کرنے والی ہے جو کسی حکم کی متقاضی ہوتی ہے۔ کیونکہ اعتکاف مسجد کے لزوم اور کسی مناسب وجہ کی بنا پر عبادت کی طرف دوسرے امور سے منقطع ہو کر آنا ہے تو اس میں روزوں کا مؤثر ہونا ظاہر ہے۔ اور غیر کفو ہونے کی صورت میں جھگڑے کا اور زوجین میں کسی ایک کی ناپسندیدگی کا یا ان کی عصبیت کا مظنہ ہے۔ اور ہمسری زوجین میں پختگی اور گہرے تعلقات کے بہت قریب، اچھی عادات کے لئے بہت بہتر ہے اور اس کی لازمی شرط نکاح کے مقصود کے موافق ہے اور اسی طرح بھلے طور پر بیوی کو پاس رکھنا بھی اور یہ سب مذکورہ شرائط اسی رخ پر چلتی ہیں۔ لہٰذا شرعاً ان کا ثبوت واضح ہے۔

---

[1] مؤلف نے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں میں شروط کو یہ کہہ کر مقید کیا ہے کہ المعتبرۃ فی المشروطات انہ شرعًا۔ اور یہاں مطلق قرار دیا ہے حتیٰ کہ یہ تقسیم بھی اقسام ثلاثہ ہی کی طرف آتی ہے۔ یہاں بحث عام ہے جو ان چیزوں میں ہے جن میں شارع نے شرط لازم ٹھہرائی ہے اور ان چیزوں میں بھی جن میں کوئی شخص خود اپنے لئے شرائط عائد کرلے خواہ وہ شرائط موافق ہوں یا منافی یا نہ موافق ہوں اور نہ منافی۔

دوسری قسم : یہ کہ وہ شرط مشروط کے مقصود کے موافق نہ ہو اور نہ ہی اس کی حکمت کو پورا کرنے والی ہو۔ بلکہ وہ پہلی قسم کی براہِ راست مخالف ہو۔ جیسے کوئی یہ شرط لگائے کہ جب چاہے نماز میں بات کرے یا اعتکاف میں یہ شرط لازم ٹھہرائے کہ جب ارادہ کرے مسجد سے نکل جائے۔ جس کی بنا امام مالک کی رائے ہے[1]۔ یا کوئی نکاح میں شرط عاید کرے کہ وہ عورت پر خرچ نہ کرے گا یا اس سے جماع نہ کرے گا جبکہ نہ وہ مقطوع الذکر ہے اور نامرد، یا بیع میں یہ شرط لگائے کہ وہ خرید کردہ چیز سے فائدہ نہ اٹھائے گا۔ یا اگر وہ فائدہ اٹھائے گا تو فلاں فلاں صورت میں ہی اٹھائے گا۔ یا صانع چیز بنوانے والے پر یہ شرط لگائے کہ اس کی چیز کے تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا اور تلف کے دعویٰ میں صانع کی تصدیق کرے گا اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں۔ اس قسم کے باطل ہونے میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ سبب کی حکمت کے منافی ہے۔ لہٰذا ایسی شرط کا اس کے ساتھ اکٹھا ہونا درست نہ ہو گا اب بحث تو ایسی نماز میں ہے جو ان باتوں کے منافی ہو جن کے لئے وہ مشروع کی گئی ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کے لئے حضوری اور اس کی طرف توجہ اور اس کے لئے مناجات اسی طرح وہ شخص جو اعتکاف میں باہر نکلنے کی شرط لگاتا ہے وہ حقیقتاً اعتکاف کے مسجد میں لازم ہونے کے منافی شرط لگاتا ہے اور وہ نکاح کرنے والا جو بیوی پر خرچ نہ کرنے کی شرط لگاتا ہے۔ وہ نکاح میں مطلوبہ محبت کو حاصل کرنے کے منافی شرط لگاتا ہے۔ اور جب وہ جماع نہ کرنے کی شرط لگاتا ہے وہ نکاح کی اول درجہ کی حکمت کو باطل بناتا ہے جو کہ تناسل ہے اور یہ زوجہ کے بغیر ممکن نہیں گویا یہ بھلے طریقے سے عورت کو پاس رکھنے کی وہ صورت نہیں جو دوام اور باہمی الفت کا مظنہ ہے۔ اسی طرح تمام مذکورہ شرائط کا حال ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب وہ باطل ہوں تو مشروطات میں مؤثر ہوں گی یا نہیں۔ یہی بات محل نظر ہے جو اس سے پہلے والے مسئلہ سے[2] پیدا ہوتی ہے۔

تیسری قسم : یہ کہ شرطیں اپنے مشروط کے لئے نہ منافات ظاہر ہو اور نہ موافقت۔ یہ بات محل نظر ہے کہ آیا وہ منافات نہ ہونے کی بنا پر پہلی قسم سے جا ملے گی ؟ یا بظاہر موافقت نہ ہونے کی بنا پر دوسری قسم سے ملے گی۔ جبکہ ایسی مثالوں کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ عبادات اور معاملات کے

---

[1] مسجد کے لازم ہونے سے۔

[2] وہ ایسی شرائط ہیں جو سبب کی حکمت کو اٹھانے کا تقاضا کرتی ہیں۔ اور اس کا مقصد واقع ہونے والے مسبب کو اٹھانا ہوتا ہے۔ اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

درمیان تفریق ہوتی ہے۔ تو جو چیز عبادات سے متعلق ہوگی اس میں موافقت کے ظاہر ہوئے بغیر محض منافات کا نہ ہونا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں اصل معانی کی طرف توجہ کئے بغیر محض فرمانبرداری ہے۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ وہ اجازت کے بغیر آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ تعبدی امور کی اختراع میں عقل کا کچھ کام نہیں۔ اسی طرح ان شروط کا حال ہے جو ان سے متعلق ہیں اور جو چیزیں عادیات سے تعلق رکھتی ہیں ان میں منافات کا نہ ہونا ہی کافی ہے کیونکہ ان میں اصل فرمانبرداری کے بجائے معانی کی طرف التفات ہے اور اس میں اصل اذن ہے تا آنکہ اس کے الٹ پر کوئی دلیل نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

النوع الثالث

تیسری قسم

موانع کے بیان میں اور اس میں چند مسئلے ہیں

پہلا مسئلہ

موانع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں طلب کے ساتھ اس کا اجتماع آسان[1] نہیں ہوتا اور دوسری جس میں یہ چیز ممکن ہو۔ اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ طلب کی اصل کو اٹھادے دوسری وہ جو طلب کو اٹھاتی تو نہیں لیکن اس کی پختگی کو ختم کر دیتی ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس میں طلب کا اٹھانا اس معنی میں ہو کہ جو شخص اس پر قدرت رکھتا ہے وہ اس میں مخیر فیہ[2] ہو جاتا ہے اور دوسری میں طلب کا اٹھانا اس معنی میں ہوتا ہے اس میں طلب کے مخالف ہونے پر اسے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ تو یہ چار قسمیں ہوئیں:۔

پہلی قسم: اس کی مثال نیند یا جنون یا ایسی ہی صورتوں میں عقل کا زائل ہونا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر طلب کی اصل میں مانع ہے کیونکہ حکم کے تعلق کی شرط یہ ہے کہ وہ اس کو سمجھتا ہو، کیونکہ کسی چیز کا

---

[1] یعنی عقلاً۔ اور مصنف کا قول احدھما یرفع اصل الطلب یعنی وہ ایسا ہے کہ عقلی طور پر طلب کے ساتھ اس کا اجتماع ممکن ہوتا ہے مگر شرعاً منع ہوتا ہے۔ البتہ باقی قسموں میں عقلاً اور شرعاً اجتماع درست ہوتا ہے۔

[2] یعنی واجب نہیں ہوتا۔ اگرچہ شرعاً مطلوب ہو۔

لازم ہونا اس کے التزام کا تقاضا کرتا ہے اور مفقود العقل کے لئے ایسا التزام ممکن نہیں جیسا کہ ایسا التزام مویشیوں اور جمادات میں ممکن نہیں۔ کیونکہ طلب[1] کا تعلق مصلحت کے حصول یا مفسدہ کے دفعیہ کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا یہ بات غیر کی طرف لوٹتی ہے جیسے مویشیوں کو سدھانا اور ان کی تادیب۔ اور اس میں بحث علم الاصول[2] میں واضح ہے۔

دوسری قسم: کی مثال حیض اور نفاس ہے۔ جو طلب کی اصل کو اٹھا دینے والے ہیں اگرچہ ان کے ساتھ بھی طلب کی اصل کا حصول ممکن ہے۔ لیکن یہ چیز طلب کو صرف اسی نسبت سے اور اتنا ہی اٹھاتی ہے جتنی کہ وہ غیر مطلوب[3] ہوتی ہے۔ جیسے کہ نماز، یا مسجد میں داخل ہونا یا قرآن مجید کو چھونا وغیرہ وغیرہ۔ اور اس مانع کے رفع ہونے کے بعد اس سے جو مطالبہ[4] کیا جاتا ہے تو اس میں اصولیوں کے درمیان اختلاف مشہور ہے، جسے یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ وہ غیر مطلوب ہے۔ مانع کے پائے جانے کی حالت ہے۔ اگر وہ ایسے ہی[5] ہو تو دو ضدیں جمع ہو جائیں گی۔ کیونکہ حائضہ عورتوں کو اور اسی طرح نفاس والیوں کو بھی نماز سے منع کیا گیا ہے۔ پس اگر وہ نماز کے لئے مامور بھی ہوتیں تو منع کردہ حالت میں بھی ایک ہی چیز[6] کی طرف بالنسبت مامور ہوتیں اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں جب انہیں کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کرنے سے روکا بھی گیا ہے تو شرعاً لازم آتا ہے کہ وہ ایک ہی کام کو کریں بھی اور نہ بھی کریں۔ اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں ایسی بات کا حکم دینے

---

[1] یعنی عمل کے سبب سے جو غیر عاقل سے صادر ہو جیسے مویشیوں کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یا مثال کے طور پر کسی بچے کا دوسرے کو قتل کر دینا۔ تلف شدہ چیزوں کے تاوان کے احکام کا تعلق مویشیوں یا بچے سے نہیں ہوتا۔ ان احکام کا تعلق تو مویشی کے مالک یا لڑکے کے ولی سے ہوتا ہے۔

[2] اور یہ شرط کی تکلیف سمجھنے کا مسئلہ ہے۔ ابن حاجب کی طرف رجوع فرمائیے۔

[3] یعنی اتفاقاً۔

[4] جیسے کہ روزہ دار کیلئے روزے کی قضا۔ کیا یہ کوئی نیا حکم ہے جبکہ وہ حیض کے وقت مامور بہ نہ تھی اور اس پر اعتماد کیا گیا ہے ابن حاجب میں مسئلہ 'الاداء والقضاء' کی طرف رجوع فرمائیے۔

[5] طلب کی اصل کو اٹھانے کے لئے پہلی دونوں دلیلیں عام ہیں، اس سلسلہ میں کہ بعد میں کیا چیز مطلوب نہیں اور کیا مطلوب ہے بخلاف تیسری قسم کے کہ وہ غیر مطلوب سے خاص ہے۔

[6] اور وہ نماز ہے۔ یعنی ایک پہلو سے، تو یہ ایسی نہیں جیسے مغصوبہ زمین میں نماز۔ فلہٰذا استحالہ درست ہو گیا۔

میں کوئی فائدہ نہیں جس کا مانع کی موجودگی کی حالت میں کرنا درست نہ ہو اور نہ ہی اس کے اٹھ جانے کے بعد درست ہو کیونکہ اس کی ادائیگی کا بالاتفاق انہیں حکم نہیں دیا گیا۔

تیسری قسم: جیسے غلام ہونا یا عورت ہونا کہ ان کی جمعہ، عیدین اور جہاد میں شمولیت بالنسبت ہے۔ کیونکہ انہیں ان عبادات کے سرانجام دینے میں کوئی نہ کوئی مانع چمٹ جاتا ہے۔ اور یہ عبادات ان کے لئے دین میں تحسین[1] و تزیین کے قائم مقام ہیں کیونکہ وہ اس پہلو سے ان عبادتوں کے حکم کے مقصود نہیں الا یہ کہ وہ تابع حکم ہو۔ پھر اگر وہ ان میں سے کسی کام پر قدرت رکھیں تو ان پر وہی حکم لگے گا جو ان کے مقصودین کے ساتھ لگتا ہے۔ اور وہ آزاد مرد ہیں۔ اور ان کی طرف بالنسبت تخییر کے یہی معنی ہیں جبکہ اس کام پر قدرت بھی ہو۔ اور اگر قدرت کے نہ ہونے کے ساتھ ہو تو اس کا حکم وہی ہے[2] جو پہلے کا ہے۔

چوتھی قسم۔ جیسا کہ رخصت کے اسباب ہیں۔ جو کام درست ہونے میں مانع ہوں۔ وہ ان معنوں میں کہ اگر کوئی شخص رخصت کے پہلو کی طرف میلان رکھتے ہوئے عزیمت کو ترک کر دے تو اس پر کوئی حرج نہیں۔ جیسے مسافر کا نماز قصر کرنا یا روزہ چھوڑنا یا جمعہ ادا نہ کرنا اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

---

[1] خلف نے جہاد کو تیسری قسم تحسینی بنا دیا اور اسے مقاصد ضروریہ یا حاجیہ سے نہیں بنایا۔ حالانکہ وہ اصول کی تحریر میں اسے ضروریات میں شمار کر چکا ہے اور کہا ہے: "ایسی صورت میں جبکہ وہ ہم پر چڑھائی کریں، یہ کہ ان کے کفر کی وجہ سے ہم ان پر حملہ کریں۔ اسی لئے عورت، بچے اور راہب کو نہیں مارا جائے گا، جزیہ قبول کیا جائے گا۔ ان کی ہم پر چڑھائی کی صورت میں دین ان کی حفاظت نہیں کرے گا۔ کیونکہ وہ مسلم کے قتل یا اللہ کے دین سے فتنہ کی طرف پہنچے ہیں"۔

اب بحث اس بات میں رہ جاتی ہے کہ جب وہ حملہ آور نہ ہوں بلکہ ہم سے تعرض بھی نہ کرتے ہوں اور وہ مسلمانوں سے دور کے ملک میں ہوں اور ان کے اور ہمارے درمیان کوئی عہد نہ ہو تو کیا اس صورت میں ان سے جنگ ضروریات سے ہوگی یا تحسینیات سے؟ ظاہر ہے کہ ان سے جہاد کئے بغیر دین کی حفاظت پوری نہیں ہو سکتی۔ جہاد کی وہ صورت جو ایسی نہ ہو تو ازراہِ احتیاط وہ تحسینیات میں سے ہوگی۔ اس مقام پر مصنف کا کلام اس بات پر محمول تھا اور اس مقام پر اس کی تفصیل یہ ہے۔

[2] یعنی جس نے طلب کی اصل کو اٹھا دیا اور کیا یہ بھی اس میں داخل ہوگا؟ اسی حقیقت سے کہا جاتا ہے کہ اس نے طلب کی توجہ میں شرعی مانع کو پا لیا۔ کیونکہ ان عبادات کے وقت میں آقا کے دوسرے کاموں کے حکم کی بجا آوری کو شرعی مانع

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

دوسرا مسئلہ[1]

موانع شارع کے لئے مقصود نہیں، ان معنوں میں کہ مکلف انہیں حاصل کرنے یا اٹھانے کا قصد نہیں کرتا۔ اس طرح اس کی دو قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم تکلیف کے حکم کے تحت داخل ہے۔ خواہ یہ تکلیفی حکم مامور بہ ہو یا منہی عنہ یا ماذون فیہ ہو۔ اور اس پہلو سے اس میں کوئی اشکال نہیں۔ جیسے کوئی شخص ادھار لے لے جو زکوٰۃ نکالنے کے وجوب کے لئے تاثیر کے ساتھ وجوب کا سبب پیدا کرنے میں مانع ہوتا ہے۔ اور اگر وہ نصاب پا لے تو وہ مانع نہ ہونے کی بنا پر توقف کرتا ہے۔ اسی طرح کفر نماز کی اور زکوٰۃ کی درست طور پر ادائیگی اور ان کے وجوب[2] میں مانع ہوتا ہے اور اس اعتبار میں بھی جو اس نے اپنی حالت کفر میں طلاق دینے سے کی ہو۔ اسی طرح کے دوسرے بھی شرعی امور ہیں جن میں کفر مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلام جان و مال اور عزت کی حرمت کو خراب کرنے میں مانع ہے الا یہ کہ وہ اسلام کے حق کے ساتھ ہو۔ لہٰذا ان چیزوں اور ان سے ملتی جلتی چیزوں میں تکلیف کے حکم کے لحاظ سے مسئلہ کا مقصود سے خارج ہونا محل نظر ہے۔

دوسری قسم۔ مقصود ہے اور وہ وضع کے حکم کے تحت داخل ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایسا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے کہ وہ مانع ہے شارع کا اس کے حصول میں کوئی قصد نہیں نہ ہی اس کے حاصل نہ کرنے میں کوئی قصد ہے۔ کیونکہ مفروض کو یہ حکم نہیں کہ وہ قرضہ چکائے جبکہ اس کے پاس نصاب جتنا مال موجود ہو تاکہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ جیسا کہ نصاب کے مالک کو کوئی قرض طلب کرنے والا تلاش کرنے کا حکم نہیں تاکہ زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے۔ کیونکہ یہ وضعی حکم ہے، تکلیفی نہیں۔ اور اس میں شارع کا مقصود صرف یہ ہے کہ جب وہ حاصل ہو جائے تو سبب کا مطالبہ اٹھ جاتا ہے۔ اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) شمار کیا جائے گا۔ اس لحاظ سے یہ تیسری نوع دوسری نوع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے (حواشی صفحہ ہذا)

[1] مصنف اس سے اور اس کے مابعد سے ان گزرے ہوئے مباحث کو محفوظ کر رہے ہیں، جو مشروط کے بارے میں چھٹے اور ساتویں دو مسئلوں میں مذکور ہیں۔

[2] [illegible] اختلاف پر جو جمہور اور حنفیہ کے درمیان مسئلہ تکلیف الکفار بالفروع " کے بارے میں ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ سبب کا وضع ہونا شروط کو مکمل کرنے والا ہے۔ وضع کرنے والے کا قصد اس پر مسبب کے مرتب ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ ایسا وضع نہ کیا جاتا کہ وہ سبب ہے۔ حالانکہ ایسا فرض کیا گیا ہے تو یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔ اور جب مسبب کے حصول کے لئے واضع کا قصد ثابت ہو گیا تو مانع کا فرض کرنا بھی اس کو واقع کرنے کا مقصود بنانا ہے۔ یہ ایسا قصد ہے جو سبب پر مسبب کی ترتیب کو رفع کرنے کے مترادف ہے۔ اور یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ وہ نفسِ ترتیب کی طرف قصد کرنے والا ہے۔ یہ خلف (برعکس معاملہ) ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قصد ایک دوسرے کی ضد ہیں اور نہ ہی وہ اس کو رفع کرنے کا قصد کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اس طرف قصد کرنے والا ہوتا تو یہ شرع میں مانع نہ رہتا۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر وہ اس کے مانع ہونے کی حیثیت سے اس کو اٹھانے کا قصد کرنے والا ہوتا تو شرعاً اس کا حصول قابل اعتبار نہ رہتا۔ اور جب اس کا اعتبار نہ ہوتا تو وہ سبب کے حکم کے جاری ہونے میں مانع نہ ہوتا۔ اور ایسا فرض کر لیا گیا ہے تو یہ صریح تناقض ہے۔

پھر جب مانع کو واقع کرنے یا اس کو اٹھانے کی طرف مکلف کا قصد متوجہ ہوتا ہے تو یہ بات تفصیل کی محتاج ہے جو یہ ہے۔

تیسرا مسئلہ

اب دو ہی صورتیں ہیں۔ مکلف اس حیثیت سے تکلیف کے حکم کے تحت داخل ہے کہ یا اسے کرے گا یا چھوڑ دے گا۔ وہ حکم یا مامور بہ ہوگا یا منہی عنہ ہوگا یا مخیر فیہ ہوگا، یا نہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو وہ ظاہر ہے۔ جیسے کسی آدمی کے پاس نصاب ہو۔ لیکن وہ اس سے اپنی کسی حاجت کے لئے قرضہ دے دیتا ہے تو اس مانع کے حصول کے تقاضا پر احکام مبنی ہوں گے۔ اور اگر دوسری صورت ہو جو یہ ہے کہ مثال کے طور پر وہ شخص اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ کام کرتا ہے اور اس کا قصد ایسے سبب کے حکم کو ساقط کرنا ہو جو اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس سبب پر اس کا تقاضا مرتب نہ ہو۔ تو ایسا عمل درست نہ ہوگا۔

نقل سے اس پر دلیل کئی امور ہیں۔ مثلاً اللہ تبارک و تعالےٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحٰبَ الْجَنَّةِ إِذْ ہم نے انہیں آزمائش میں ڈالا جیسا کہ باغ والوں کو

اَقْسَمُوْا ...... (۶۸/۱۷) ڈالا تھا جبکہ انہوں نے قسمیں اٹھائیں .....

اس آیت میں ان کی سزا کی خبر بھی موجود ہے جو اس حیلہ سازی کے قصد پر تھی جو انہوں نے مسکینوں کا حق ساقط کرنے کی غرض سے کیا تھا۔ اور وہ ایسا مانع تھا جو انہوں نے صبح کے وقت جانے سے اختیار کیا تھا۔ جب کہ عادتاً مسکین ایسے وقت میں نہیں جایا کرتے [1] اور سزا صرف اس فعل کے لئے تھی جو حرام تھا۔ اور ارشاد باری ہے :۔

وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲۳۱/۲) اللہ تعالےٰ کی آیات کا مذاق نہ اڑاؤ۔

یہ آیت ان بیویوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہیں رجوع کر کے دکھ دیا جاتا تھا تاکہ وہ عورت اس کے بعد کبھی دوسرا خاوند نہ کر سکے [2] اور یہ کہ ان کی عدت ہی پوری نہ ہو سکے الا یہ کہ طویل عرصہ بعد ایسی صورت پیدا ہو۔ گویا ان کا رجوع کرنا اس قصد کے لئے تھا۔ جبکہ یہ چیز اس عورت کے دوسرے خاوندوں کیلئے حلال ہونے میں مانع ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے [3]

قَاتَلَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشحوم فجملوها فباعوها ط " اللہ تعالیٰ یہودیوں کو غارت کرے ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلایا پھر بیچ ڈالا۔

---

[1] یعنی وہ عادی مانع ہے شرعی نہیں۔ حتیٰ کہ اس پر مانع کی تعریف بھی منطبق نہیں ہوتی جو ان مباحث کا موضوع ہے۔ اور مانع کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی حکمت کا تقاضا کرے جو سبب کی حکمت کے منافی ہو۔ اور مصنف پر یہ وجہ بتلانا لازم تھا کہ اس نے اسے یہاں کیوں ذکر کیا ؟ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ عادی مانع کے حصول پہ سزا یہ فائدہ دیتی ہے کہ مانع شرعی کے حصول کے قصد کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ ان سب میں ایسا قصد پایا جاتا ہے جو محروم کرنے کو واجب بنانے والی چیز تک پہنچتا ہے۔

[2] اس سے تو اتنا ہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت (طلاق دو بار ہے) کے نزول سے پہلے دستور کیا تھا۔ وہ لوگ بلا حد وحساب طلاقیں دیتے جاتے اور رجوع کرتے جاتے۔ اس طرح وہ اپنی بیویوں کو دکھ پہنچاتے تھے۔ مرد نہ تو انہیں اپنے پاس رکھتے اور زندگی بھر اسے چھوڑتے بھی نہ تھے کہ وہ شادی کر سکے۔

[3] جامع صغیر میں ان الفاظ سے مروی ہے۔

قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فاكلوا ثمنها ط اللہ تعالےٰ یہودیوں کو غارت کرے۔ جب اللہ عزوجل نے ان پر چربی حرام کی تو انہوں نے اسے پگھلایا پھر اسے بیچا۔ پھر اس کی قیمت کھا گئے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اور بعض روایات میں ہے۔ وَاَکَلُوْا ثَمَنَہُمْ (انہوں نے اس کی قیمت کھالی۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے[1] فرمایا ہے۔

لَیَشْرَبَنَّ من امتی الخمر و یسمونھا بغیر اسمھا ط — میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے لیکن اس کا نام شراب کے بجائے کچھ اور رکھ لیں گے۔

اور ایک روایت میں ہے[2]

لیکونن من امتی اقوام یستحلون الحِرَ والحریر والخمر والمعازف ط — میری امت کے کچھ لوگ ایسے ہوں جو زنا، ریشم، شراب اور باجے گاجے کو حلال بنالیں گے۔

اور بعض احادیث میں ہے[3]

یاتی علی الناس زمان یستحل فیہ خمسۃ اشیاء بخمسۃ اشیاء: یستحلون الخمر باسماء یسمونھا بھا و السحت بالھدیۃ — لوگوں پر ایک وقت ایسا آئے گا جب وہ پانچ چیزوں کو پانچ چیزوں کے بدلے حلال کرلیں گے وہ شراب کے دوسرے نام رکھ کر اسے حلال بنائیں گے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جامع صغیر کی یہ روایت احمد، شیخین، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے اور شیخین نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے۔ اور احمد، شیخین، النسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے۔ اور تیسیر میں ابوداؤد سے جو روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

لعن اللہ الیھود ثلاثاً ان اللہ تعالیٰ حرم علیھم الشحوم فباعوھا و اکلوا ثمنھا ط — اللہ تعالیٰ نے یہود پر تین مرتبہ لعنت کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام کی تو انہوں نے اسے بیچا اور اس کی قیمت کھا گئے۔

احمد نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ لیکن اس میں ثلاثاً کا ذکر نہیں کیا۔

[1] مشکوٰۃ میں ابوداؤد اور ابن ماجہ سے جو روایت ہے اس میں یسمعونھا بغیر واؤ ہے اسی طرح جامع صغیر میں احمد ابوداؤد سے مروی ہے اور نیل الاوطار میں احمد اور ابوداؤد سے واؤ کے ساتھ ہے۔ اور عنقریب مصنف اسے ایک طویل روایت میں بغیر واؤ کے ذکر کریں گے۔

[2] اسے تیسیر میں بخاری سے روایت کیا صاحب تیسیر کہتے ہیں کہ الحر حائے مہملہ کے کسرہ سے ہے اور اس کے بعد راء ہے اور یہاں اس سے مراد زنا ہے اھ اور ابن عربی کہتے ہیں کہ الخز والی روایت جو دو معجموں سے ہے تو یہ نقل کی غلطی ہے اھ اور ہم نے اسے اصل تصحیح شدہ ثابت کیا ہے۔

[3] عنقریب 'مقاصد المکلف' کے گیارھویں مسند میں مؤلف کا بیان آئے گا۔ وہ ابن عباس سے موقوفاً اور مرفوعاً روایت

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

والقتل بالرّھبة والزنیٰ بالنکاح والرّبٰوا بالبیع ط
اور حرام خوری کو ہدیہ کے بدلے، قتل کو ڈرانے دھمکانے سے اور زنا کو نکاح سے اور سود کو بیع کے نام سے حلال بنالیں گے۔

گویا حلال بنانے والے نے یہاں یہ خیال کیا کہ مانع تو صرف نام ہے۔ تو اس نے صرف حرام چیز کا نام بدل دیا تاکہ یہ مانع اٹھ جائے اور وہ چیز اس کے لئے حلال ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مِنْۢ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصٰی بِهَاۤ اَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَآرٍّ ط (۴/۱۲)
(یہ حصے) میت کی وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہیں۔ بشرطیکہ اس وصیت کے مرنے والے نے کسی وارث کا نقصان نہ کیا ہو۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے اضرار (دکھ پہنچانا) کو مستثنیٰ کیا۔ پھر جب آپ کو اپنی مرضی سے کچھ سکون ہوا تو وارث کے لئے قرضہ کی ادائیگی کی وصیت کی یا جو کوئی تیسرے حصے سے زیادہ کے متعلق وصیت کرے تو آپ کا مقصد یہ تھا کہ وارث محروم نہ ہوں یا کسی کا حق کم نہ ہو جو اس کا حق پورا ہونے میں مانع ہے۔ تو یہ ضرور رساں ہوا اور اضرار بالاتفاق ممنوع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَلَا تَنْقُضُوا الْاَیْمَانَ بَعْدَ تَوْكِیْدِهَا ط (۱۶/۹۱) اور قسموں کو پورا کرنے کے بعد انہیں مت توڑو۔

احمد بن حنبل کہتے ہیں: مجھے ان لوگوں کی بات سے تعجب ہے جو وہ حیلوں اور قسموں سے متعلق کہتے ہیں۔ وہ حیلوں کے ساتھ قسموں کو باطل کرتے ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کرتے ہیں۔ اسی طرح مؤلف نے کتاب الاعتصام میں انہی سے کہا ہے۔ میں کہتا ہوں: اس نے کہا کہ مجھے اس کی کتاب تذکرۃ الموضوعات نے اس طرف متوجہ کیا کہ:۔

یاتی علی الناس زمان یستحل فیه السحت بالھدیة الخ ۔
لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا جب وہ ہدیہ کے نام پر حرام خوری کو حلال بنالیں گے۔

کا کچھ اصل نہیں۔ اور ابن القیم اعلام الموقعین میں فی بیان ان تجویز الحیل یناقض سد ذرائع (حیلوں کو جائز بنانا سد ذرائع کو توڑ دیتا ہے) ــــ کہا جو آگے آرہا ہے: اور ابن بطہ نے اوزاعی تک اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

یاتی علی الناس زمان یستحلون الربٰوا بالبیع ۔ لوگوں پر ایسا زمانہ بھی آئیگا جب وہ سود کو بیع کے ساتھ حلال بنالیں گے۔
یعنی بیع عینہ کریں گے اور یہ مرسل صالح روایت ہے جو تائید و استشہاد کے کام آسکتی ہے۔ اگرچہ کسی اکیلی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا

لَا یُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِیُمْنَعَ بِهِ الْکَلَأُ ط سلہ | فالتو پانی نہ روکا جائے تاکہ اس سے پیدا ہونے والی گھاس کو روکا جائے۔

نیز حدیث میں ہے:-

اِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ - یعنی الوباء - بِاَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوْا عَلَیْهِ۔ وَاِذَا وَقَعَ بِاَرْضٍ وَاَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ ط سلہ | جب تم اس ــ یعنی وبا ــ کے متعلق سنو کہ کسی مقام پر پھیل گئی ہے تو وہاں نہ جاؤ۔ اور جب کسی مقام پر وبا پھیل چکی ہو اور تم وہاں موجود ہو تو وہاں سے فرار کرتے ہوئے نہ نکلو۔

لہ سپاٹ زمین میں کسی شخص کا کنواں ہو اور زمین میں گھاس بھی مباح ہو اور کنویں والا یہ ارادہ کرے کہ لوگوں کے لئے کوئی مانع پیدا کرکے انہیں چرانے سے روک دے اور یہ اس کے کنویں کے فالتو پانی سے زمین پلانے میں اس کا بخل ہے۔ لہذا آپؐ نے اس سے منع فرمایا۔ اور اس حدیث کو شیخین نے حضرت ابوہریرۃؓ سے ان الفاظ میں نکالا لا یباع فضل الماء لیباع بہ الکلأ (زائد پانی نہ بیچا جائے کہ اس سے پیدا شدہ گھاس بھی بیچی جائے) اور نسائی کے علاوہ چھوٹوں نے ان الفاظ سے روایت کیا۔ لا یمنع فضل الماء لتمنعوا بہ الکلأ (فالتو پانی نہ روکو کہ اس سے گھاس روک دو) اور بخاری کی روایت یہ ہے لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ فضل الکلأ (فالتو پانی نہ روکا جائے کہ اس سے گھاس روکی جائے)۔

لہ اسے تیسیر میں تینوں اور ترمذی سے ان الفاظ سے روایت ہے:-

اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها جب تم کسی جگہ طاعون کے متعلق سنو تو اس علاقہ میں مت جاؤ۔ اور اگر واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا منھا ط طاعون زدہ علاقہ میں پہلے سے موجود ہو تو پھر وہاں سے نکلو نہیں۔ اور یہ پابندی صحت کے لئے ہے جو اس زمانہ کے لوگوں پر انسانیت کی خدمت کے لئے عائد کی گئی ہے اس میں دونوں اطراف سے مانع کا مانع ہونے کی وجہ سے قصد کیا گیا ہے۔ لوگوں کا ایسی زمین میں داخل ہونا عادتاً ان کو طاعون لگنے سے مانع کو اٹھا دینا ہے اور ان کا ایسی زمین سے نکلنا۔ لوگوں کو بعد میں لگنے والی مرض میں مانع کو حاصل کرنا ہے۔ پہلی بات کی حکمت تو واضح ہے اور دوسری بات میں حکمت دینی وجہ سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے فرار اور محض اسباب کا سہارا۔ اور حضرت عمرؓ نے ایسے ہی وقت کہا تھا۔

نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللّٰهِ اِلٰی قَدَرِ اللّٰهِ ط ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔

حفظان صحت کے لحاظ سے شرعی وجہ سے بھی۔ یعنی ان دوسرے علاقوں میں جراثیم کے پھیلنے کے ڈر سے جو عموماً ان سے یا ان کے ان سے بچتے ہوئے ہیں۔

اس سلسلہ میں شرع میں کتاب وسنت اور سلف صالحین رضی اللہ عنہ کے کلام سے بہت سی مثالیں ہیں:۔

اور شروط کے باب میں جو کچھ سوال وجواب کی صورت میں دلائل گزر چکے ہیں وہی موانع کے معنی میں بھی مستعمل ہیں۔ انہی سے موانع کا حکم سمجھا جاسکتا ہے۔ اور کیا ایسا عمل باطل ہوگا یا نہیں؟ یہ سوال دو قسموں میں بٹ جاتا ہے۔ یا تو سبب بننے والا مانع مثال کے طور پر مرتفع کے حکم (جس سے حکم اٹھ گیا ہو) میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر اگر ایسا ہو تو حکم قصد کرنے والا ہوگا۔ جیسے صاحب نصاب اس لئے قرضہ دے کہ اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔ اس کا قصد اس حیثیت سے تھا کہ جب سال گزر جائے تو یہ قرضہ کوئی فائدہ حاصل کئے بغیر واپس لوٹ آئے۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ مانع فی الواقع شرعی مانع ہو۔ جیسے طلاق دینے والا جو اس خوف سے طلاق دے کہ قسم ٹوٹنے کی بات اس پر پختہ نہ ہو جائے تو یہ بات اسی نسبت سے محل نظر ہے جو شروط کے باب میں گزر چکا ہے۔ لہٰذا اسے دُہرانے کا کچھ فائدہ نہیں۔

۱؎ معلوم ہونا چاہیئے کہ کسی چیز کی صحت اور بطلان علی التحقیق احکام وضعیہ سے نہیں بلکہ عقلیہ امور سے ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے متعلق شارع کے امر سے وارد ہونے میں اور اس کے موانع اور شرائط کی معرفت کے بعد وہ شارع کی طرف سے توقف کا محتاج نہیں رہتا۔ بلکہ صرف عقل سے ہی اس کی صحت یا بطلان معلوم ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اکثر اصولیوں نے ان دونوں کو ساقط کر دیا ہے۔ وہ انہیں احکام سے گنتے ہی نہیں۔

۲؎ جیسے شرعی حکم کی موافقت جیسا کہ وہ کہتے ہیں۔ ۳؎ انہیں حصول انتفاع اور حصول توالد وتناسل نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ کبھی تو وہ باطل پر ترتیب پا جاتے ہیں اور کبھی صحیح سے بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔

۴؎ جیسے اس چیز میں شرعی تصرفات کی صحت جسے مثال کے طور پر اس نے صحیح بیع سمجھ کر خریدا تھا۔

۵؎ مصنف نے یہ نہیں کہا کہ آخرت میں ثواب حاصل ہوگا، اس اعتراض کا لحاظ رکھتے ہوئے جو اس پر وارد ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

النوع الرابع

چوتھی قسم

درست اور باطل ہونے کے بیان میں[1] اور اس میں چند مسائل ہیں

پہلا مسئلہ صحت کے معنی

صحت کا لفظ دو اعتبار سے مستعمل ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد دنیا میں عمل پر آثار کا ترتیب پانا ہے۔ جیسا کہ ہم عبادت کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں اس معنی میں کہ وہ کفایت کرنے والی ذمہ داری سے بری کرنے والی اور اس قضاء کو ساقط کرنے والی ہیں جو ان میں دینا پڑتی ہے۔ ایسی[2] عبادات انہی معانی کی خبر دیتی ہیں اور جیسے ہم عادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ ثواب کبھی نماز صحیح پر بھی مترتب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔

[1] جیسا کہ نکاح کے بارے میں مصنف کا بیان گزر چکا ہے کہ وہ بالجزء مستحب ہے۔ اور یہ عادی امر ہے۔ لہٰذا اس میں صرف اس نیت سے ثواب ہوگا۔ اور جیسا کہ عادی واجب کے بارے میں عنقریب مصنف کا بیان آئے گا۔ جیسے قرضوں کی ادائیگی اولاد پر خرچ کرنا اور امانتوں کو واپس کرنا۔

[2] جیسا کہ اس کی بعض شرطوں اور ارکان میں خلل ہوتا ہے۔

کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ شرعاً املاک کے لئے اور شرمگاہوں کے مباح بنانے، فائدہ اٹھانے کے جواز اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے حاصل شدہ ہیں۔

اور دوسرے یہ کہ اس سے مراد آخرت میں عمل پر آثار کا ترتیب پانا ہے۔ جیسے ثواب کہا جاتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس سے آخرت میں ثواب کی امید ہے۔ عبادات میں یہ بالکل ظاہر ہے۔ اور عادات میں وہ کچھ ہوگا جیسی اس نے شارع کے حکم کی بجاآوری کے وقت اس کام کو کرتے وقت نیت کی تھی اور امرونہی کے مقتضیٰ کا قصد کیا تھا۔ اسی طرح جب وہ مخیر فیہ کام میں اس حیثیت سے عمل کرے گا کہ شارع نے اسے اختیار دیا ہے۔ اس لحاظ سے نہیں کہ وہ صرف انتفاع میں اپنے حصہ کا قصد کر رہا ہے ایسا شخص شرعی قانون کی اصل سے غافل ہے۔ تو ان معنوں میں آسے بھی عمل صحیح کا نام دیا جائے گا۔ اور وہ اگرچہ اچنبھا قسم کی طلاق ہو جس سے علمائے فقہ تعرض نہیں کرتے ایسی چیزوں سے علمائے اخلاق۔ جیسے غزالیؒ وغیرہ تعرض کرتے ہیں اور یہ ایسا کام ہے جس پر سلف صالحین نے ہمیشگی اختیار کی ہے۔ اس سلسلہ میں غزالی نے جو کچھ "کتاب النیۃ والاخلاص" میں بیان کیا ہے اس پر غور فرمائیے۔

دوسرا مسئلہ۔ بطلان کے معنی

اور وہ صحت کے معنی کی ضد ہے۔ گویا اس کے دو معنی ہیں:۔

پہلا یہ کہ اس سے مراد دنیا میں عمل پر آثار کا ترتیب نہ پانا ہے۔ جیسے ہم عبادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ نہ کفایت کرنے والی ہیں، نہ ذمہ داری سے سبکدوش کرتی ہیں اور نہ قضا کو ساقط کرتی ہیں۔ تو ایسے ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس معنی میں وہ عبادتیں باطل ہیں۔ ان میں غور کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ باطل عبادات صرف وہ ہیں جس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہو، جس قدر کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ لیکن کبھی یہ مخالفت نفسِ عبادت کی طرف راجع ہوتی ہے۔ تو اس پر بطلان کے لفظ کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ جیسے بغیر نیت کے نماز، یا رکوع یا سجدہ کو توڑنے والی یا ایسی چیزیں جو اصل میں خلل ڈالنے والی ہیں۔ اور کبھی وہ کسی خارجی وصف کی طرف راجع ہوتی ہیں جو اگرچہ اس سے متصف

ہیں تاہم اس کی حقیقت سے جدا ہوتی ہیں جیسے مثال کے طور پر مغصوبہ گھر میں[1] نماز پڑھنا۔ تو اس وصف کے خالی ہونے کے اعتبار سے اجتہاد اس میں یہ ہے کہ نماز فی نفسہٖ صحیح ہے۔ کیونکہ شارع کی موافقت پر واقع ہوئی ہے۔ کسی وصف یا اتصاف کی بنا پر اسے نفس الامر میں نقصان نہیں پہنچا کہ وہ صحیح نہ ہو سکے۔ بلکہ وہ حکماً باطل ہوتی ہے[2] (نہ کہ اصلاً) اس لحاظ سے جو نماز شرع کے مطابق ہو اسے اس وصف سے خالی ہونا چاہیئے۔ جب کہ مغصوبہ گھر میں نماز ایسی نہیں ہوتی۔ باقی تمام چیزوں کو بھی ان معنوں میں یہی صورت ہے۔

اسی طرح ہم عادات میں بھی کہتے ہیں کہ وہ ان معنوں میں باطل ہیں کہ شرعاً ان سے ان کے فوائد حاصل نہیں ہوتے جو املاک کے حصول، شرمگاہوں کے مباح ہونے اور مطلوب چیز سے فائدہ اٹھانے سے متعلق ہیں۔ تو جب عادیات بالعموم دنیوی مصالح کی طرف راجع ہوں۔ تو ان میں غور و فکر دو اعتباروں کی طرف لوٹنے والا ہوتا ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ وہ ایسے امور ہیں جن میں شرعاً اجازت دی گئی ہے یا حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسرے اس اعتبار سے کہ وہ بندوں کے مصالح کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ پہلی صورت کا تو قوم نے علی الاطلاق اعتبار کیا ہے اور مصالح کے پہلو میں چشم پوشی کی ہے اور اس امر کی مخالفت کو علی الاطلاق قصد کی مخالفت قرار دیا ہے۔ جیسے محض عبادات برابر ہیں اور جیسے کہ وہ تعبدی پہلو کی طرف مائل ہو گئے۔ اور عنقریب کتاب المقاصد میں یہ وضاحت آئے گی کہ ہر وہ چیز جس کے معنی عقل میں نہ آسکیں۔ تعبدی ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو تو وہ شارع کے حکم کے کافی مخالفت کے ساتھ سامنا کرنے والی ہوتی ہے جو اس کے حکم کے مقتضٰی سے اس فعل سے نکلنا چاہتی ہے اور شارع کے حکم سے اعمال میں سے نکلنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ غیر مشروع ہیں اور غیر مشروع باطل ہے۔ پس یہ بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ عبادات جو شارع کے حکم کے مقتضٰی سے خارج ہوں درست نہیں ہوتیں۔

رہی دوسری صورت تو اس کا بھی ایک قوم نے اعتبار کیا ہے جس میں پہلی صورت سے بھی چشم پوشی

---

[1] اور جیسے ممانعت کے ایام کے روزے۔

[2] غیر احناف کے نزدیک بطلان اور فساد مترادف الفاظ ہیں۔ احناف اپنے نظریہ کی مثال میں یوں کہتے ہیں فاسد ہے باطل نہیں۔ اور وہ اس میں فرق یوں کرتے ہیں کہ فاسد میں درستی کا امکان ہوتا ہے مگر باطل میں نہیں ہوتا جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔

نہیں کرتے بلکہ انہوں نے امر کو مصلحت کے اعتبار پر رکھا ہے۔ ان معنوں میں کہ جس معنی کی وجہ سے وہ عمل باطل ہوا ہے اس میں غور کیا جائے۔ پھر اگر وہ مصلحت حاصل ہو جائے یا حاصل کے حکم میں ہو اس حیثیت سے کہ اس میں تلافی ممکن نہ[1] ہو تو عمل اپنی اصل سے باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اصل وہ ہے جس سے شرع نے منع کیا ہے۔ کیونکہ نہی اس بات کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس میں مکلف کے لئے کوئی مصلحت نہیں۔ اور اگر بادی النظر میں کوئی مصلحت ظاہر ہو بھی تو اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ اس کی طرف اقدام میں کوئی مصلحت نہیں اور یہ صرف عامل کا گمان ہے۔ اور اگر مدت تک[2] مصلحت حاصل نہ ہو تو بھی یہ حاصل کے حکم میں ہوگی لیکن اس کی تلافی ممکن ہوگی اور اس عمل کے باطل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ جیسا کہ مُدبَّر کی بیع میں امام مالک کہتے ہیں کہ اسے لوٹایا جائے گا۔ ہاں اگر اسے مشتری آزاد کر دے تو پھر نہیں لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ اس بیع سے صرف آزادی میں غلام کے حق کی وجہ سے منع کیا گیا ہے، یا آزادی میں اللہ کے حق کے لئے جس کا سبب، اس غلام کے آقا سے منعقد ہوا۔ اور وہ سبب تدبیر ہے۔ کیونکہ ایسی بیع آقا کی موت کے بعد عموماً اسے ختم کر دیتی ہے تو جب مشتری اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی میں شارع کا قصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اسے واپس نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح مکاتبت کی فاسد صورت بھی لوٹائی جائے گی جب تک مکاتب اسے آزاد نہ کرے۔ یہی صورت غاصب کے مغصوبہ چیز کو بیچنے کی ہے جو مغصوب منہ (جس سے چیز چھینی گئی ہو) کی اجازت پر منحصر ہے یا وہ چیز لوٹائی جائے گی۔ کیونکہ یہ ممانعت تو صرف مغصوب منہ کے حق کی وجہ سے تھی۔ تو جب اس نے اجازت دے دی وہ جائز ہو گئی۔ اسی طرح بیع اور سلف منہی عنہ ہے پھر جب سلف کی شرط لگانے والے نے اس کی شرط کو ساقط کر دیا تو جو معاہدہ بائع اور مشتری نے کیا تھا

---

[1] جیسے جنین کی بیع۔ وہ چیز جس کی وجہ سے یہ بیع باطل ہوتی ہے وہ اس کے وجود میں آنے تک کی مدت ہے کیونکہ اس چیز کی بیع جو ماؤں کے پیٹوں میں ہو اس میں بیع کا رکن موجود نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی تصحیح کی تلافی آسان ہوتی ہے۔

[2] شاید اصل یوں ہے وان کان حاصلا مدة او فی حکم الحاصل۔ یعنی مدۃ بھی۔ پھر یہ اپنے سے پہلے والی قسم کے مقابل ہوگا اور آنے والی تفریعات اس پر منطبق ہو جائیں گی۔ کیونکہ آزادی کو اغلباً جو چیز فوت کرنے والی ہے وہ بیع ہے جو حاصل کے حکم میں ہے۔ لیکن اس کا اثر قائم نہیں رہتا بلکہ آزادی کے ساتھ اٹھ جاتا ہے۔ اور آزادی کی فوت کرنے والی چیز کی تلافی خریدار کے آزاد کرنے کی وجہ سے ممکن ہو جاتی ہے۔ ہم نے صرف حاصل کے حکم میں کہا ہے کیونکہ اس کے فوت کرنے کا اثر تو آقا کی موت کے بعد ہوتا ہے۔

جائز ہوگیا۔ اور بعض اقوال کی بنا پر طے پاگیا۔ اور کبھی شرع[1] کے ایسی شرط کو ساقط کر دینے سے تلافی ہو جاتی ہے۔ جیساکہ حضرت بریرہؓ کی حدیث میں ہے اور اس کے مقتضیٰ کی بنا پر حنفیہ عقود فاسدہ[2] کی صحت کے قائل ہوئے۔ جیسے نکاح شغار اور ایک درہم کی دو درہموں سے بیع وغیرہ کے معاملات میں۔ ان کے علاوہ کئی ایسے عقود ہیں جو کسی نہ کسی وجہ سے باطل ہیں۔ پھر ان عقود کے مقتضیٰ کی بنا پر یہ وجہ دور ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے مراد یہ ہے کہ شارع نے کسی امر کی وجہ سے منع کیا تو جب یہ امر زائل ہو گیا تو نہی کا حکم اٹھ گیا۔ اور ایسا عقد شارع کے قصد کے موافق ہو گیا۔ خواہ یہ انعطاف[3] کے حکم کی بنا پر ہو۔ اگر ہم پہلے عقد کی طرف صحت کے رجوع کی قدرت رکھتے ہوں۔ اور خواہ یہ انعطاف کے علاوہ کسی دوسرے حکم کی بنا پر ہو، اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تصحیح اب واقع ہوئی اس سے پہلے نہ تھی۔ اور اس وجہ کی بنیاد یہ ہے کہ بندوں کے مصالح تعبدی حکم پر غالب ہوتے ہیں۔

<u>ہر دو اطلاق میں سے دوسرا اطلاق</u>۔ اس سے مراد آخرت میں عمل پہ آثار کے مرتب نہ ہونے کو باطل کرنا ہے۔ اور وہ ثواب ہے۔ اور اسے عبادات اور عادات دونوں میں تصور کیا جا سکتا ہے۔

پہلے اطلاق کی رو سے عبادت باطل ہو جاتی ہے اور اس پر جزا مرتب نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اپنے حکم کے مقتضیٰ کے مطابق نہیں ہوتی۔ اور کبھی وہ پہلے اطلاق کے مطابق صحیح ہوتی ہے، پھر بھی اس پر ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ پہلی صورت کی مثال اس عابد کی سی ہے جو لوگوں کے دکھلاوے کے لئے عبادت کرتا ہو۔ کیونکہ ایسی عبادت کی کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر ثواب بھی مرتب نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسے صدقہ کرنے والے کی ہے جو اپنے صدقہ کے پیچھے احسان اور اذیت لگا دیتا ہے۔ جیساکہ اللہ

---

[1] اس سے پہلی مثال میں سلف کی شرط لگانے والے کی شرط کے ساقط کرنے کا ذکر تھا۔ اس مثال میں بریرہ کے مالکوں نے اس شرط کو ساقط نہیں کیا بلکہ بحال رکھنا چاہتے تھے لیکن شارع نے اسے ساقط کر دیا جیساکہ حدیث میں ہے۔

[2] ص ۲۱۵ پر گزر چکی ہے۔

[3] ان کے ہاں باطل وہ ہے جو قطعاً غیر مشروع ہو جیسے جنین کی بیع۔ وہ اس لئے نہیں کہ نہی پیش آنے والے وصف کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس کا نام فاسد رکھ دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ فساد کو واجب کرنے والے وصف کو ضائع کرنے سے اس کی تصحیح ممکن ہو جاتی ہے۔ جیسے سود میں زیادتی کو ساقط کر دینا۔ لہٰذا کسی نئے عقد کی ضرورت نہیں رہتی۔ جیساکہ وہ مثالیں جن کا مؤلف نے ذکر کیا ہے۔

[4] اور عقد اول کے آثار کا انحصار وصف کے زوال کے بعد اس چیز پر ہے جو اسے پورا کرے۔

تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ :-

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ (الاٰية) (۲/۲۶۴) [۱]

اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلانے اور ایذا دینے سے برباد نہ کر دینا۔ اس شخص کی طرح جو لوگوں کے دکھلاوے کے لئے مال خرچ کرتا ہے۔

نیز فرمایا :-

لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (۳۹/۶۵) [۲]

اگر آپ بھی شرک کریں گے تو آپ کے اعمال برباد ہو جائیں گے۔

اور حدیث میں ہے [۳]

اَبْلِغِيْ زَيْدَ بْنَ اَرْقَمَ اَنَّهٗ قَدْ اَبْطَلَ جِهَادَهٗ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ لَمْ يَتُبْ

زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دو کہ اس نے جو جہاد رسول اللہ صلے اللہ وسلم کے ساتھ کیا ہے اسے اس نے باطل کر دیا ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے۔

یہ اس شخص کی تاویل پر ہے جس نے باطل کرنے کو حقیقت بنا دیا۔ [۴]

---

[۱] اس آیت نے فیصلہ کر دیا کہ وہ آخرت میں کالعدم ہے۔ کیونکہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی چٹیل پتھر پر مٹی پڑی ہو جس پر بارش برسے تو اس پر کچھ اثر نہ چھوڑے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ آخرت کے اعتبار سے ہے۔

[۲] ایسی عبادت جس میں اللہ کے ساتھ شریک بھی جمع ہو وہ دونوں معنوں کے لحاظ سے باطل ہے یعنی دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

[۳] اسے احمد نے روایت کیا۔ اور تیسیر کے پہلے حصے (کتاب البیوع) میں یہ پوری حدیث ذکر کی ہے۔ لیکن اس کے راوی کا ذکر نہیں کیا۔ اور مؤطا پر زرقانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے الفاظ منکر ہیں اور مؤطا میں یہ حدیث نہیں ہے اس نے تحریر الاصول میں کہا ہے کہ اسے احمد نے روایت کیا ہے۔ عبد الہادی نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہیں اور تیسیر کی روایت میں ہے۔

بئس ما شریت وبئس ما اشتریت جو کچھ تو نے بیچا ہے وہ بھی بُرا ہے اور جو خریدا ہے وہ بھی بُرا ہے۔ شافعیہ میں سے کسی نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہ کی۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کا انکار مجہول مدت کی وجہ سے بیع کی طرف لوٹتا ہے نہ کہ دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت کی وجہ سے۔

[۴] یعنی وہ دوسرے اطلاق سے ہو جائے گا۔

اور عادی اعمال بھی ان معنوں میں باطل ہو جاتے ہیں کہ ان پر ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ وہ پہلے اطلاق کی رو سے باطل ٹھہرے ہیں یا نہیں۔ پہلی صورت کی مثال ایسے عقود ہیں جو شرعاً منسوخ ہیں۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسے اعمال ہیں جن کا ماحصل محض خواہشات نفس ہیں اور ان میں شارع کے حکم کی طرف کچھ توجہ نہیں ہوتی۔ جیسے کھانا پینا، نیند اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ اور ایسے عقود جو خواہشات پر منعقد ہوتے ہیں لیکن اتفاق سے کوئی اجازت یا حکم اس کے موافق ہو جاتا ہے۔ ان کے لئے ایسا قصد نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسے اعمال کسی شرعی حکم یا اجازت سے موافقت کی بنا پر برقرار رکھے گئے ہیں کیونکہ دنیا میں ان پر مصلحت مرتب ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اس مقدار کا لحاظ رکھا جائے گا کہ وہ کس حد تک شارع کے قصد کے موافق ہے۔ اور بجا آوری کے قصد کا پہلو کس حد تک مفقود رہ جاتا ہے لہٰذا آخرت میں جو کچھ اس پر مرتب ہو گا وہ بھی اتنا ہی مفقود ہو گا۔ کیونکہ اعمال کا بدلہ نیتوں پر ہے۔ ماحصل یہ کہ ایسے اعمال جن پر ابھارنے والی چیز محض خواہش نفس ہو۔ اگر شارع کے قصد کے موافق ہو جائیں تو عمل کرنے والے کی زندگی کی بقا کے ساتھ باقی رہتے ہیں۔ پھر جب وہ دنیا سے نکل گیا تو اعمال بھی دنیا کی فنا کے ساتھ فنا اور باطل ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ط (۱۶/۹۶)

جو کچھ تمہارے پاس ہے وہ ختم ہونے والا ہے جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہنے والا ہے۔

نیز فرمایا:۔

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ ط (۴۲/۲۰)

جو شخص آخرت کی کھیتی کا طالب ہو اس کے لئے ہم اس کی کھیتی میں افزائش کریں گے اور جو دنیا کی کھیتی کا خواستگار ہو اس کو ہم اس میں سے دیں گے اور اس کا آخرت میں کچھ حصہ نہ ہو گا۔

نیز فرمایا:۔

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ط (۴۶/۲۰)

تم اپنی دنیا کی زندگی میں لذتیں حاصل کر چکے اور ان سے متمتع ہو چکے۔

اور اسی طرح کے دوسرے امور جو نص ہیں یا ظاہر ہیں یا ان میں اس معنی کی طرف اشارہ ہے۔ یہیں سے یہ بات لی گئی ہے جو اعمال مادیہ میں پختہ ارادہ کو مقدم سمجھتے ہیں کہ وہ ان اعمال کی طرف یہ قصد رکھتے ہوئے مائل ہوں کہ وہ آخرت میں اپنے اعمال پا لیں گے۔ اس سلسلہ میں احیاء العلوم وغیرہ کا مطالعہ فرمائیے۔

تیسرا مسئلہ

جس بطلان کا اطلاق دوسرے معنی سے ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی کئی اقسام ہیں لیکن فعل عادی کی طرف نسبت کی بناء پر۔ کیونکہ عادی فعل ــــ جس میں فرمانبرداری کا قصد نہ ہو ــــ جب بھی کرے گا یا قصد سے ہوگا یا قصد کے بغیر۔ اور مفعول جو قصداً کیا گیا ہو اس میں یا تو محض خواہش نفسانی کا قصد ہوگا اور شارع کے قصد کی مخالفت یا موافقت کا خیال تک نہ ہوگا، یا موافقت کے خیال سے کرے گا۔ یا مخالفت کے خیال سے چھوڑ دے گا، یا اختیاری طور پر کرے گا یا پھر اضطراراً کرے گا۔ تو یہ چار قسمیں ہوئیں :-

پہلی قسم یہ کہ وہ بغیر قصد کے کرے۔ جیسے غافل یا سوئے ہوئے آدمی کا فعل۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ایسے فعل کا تعلق نہ حکم کے اقتضاء سے ہوتا ہے اور نہ تخییر کے اقتضاء سے۔ لہٰذا اس میں نہ کچھ ثواب ہے اور نہ عذاب۔ کیونکہ آخرت میں جزاء تو ایسے اعمال پر مترتب ہوتی ہے جو تکلیف کے تحت داخل ہوں اور جو عمل تکلیفی حکم سے متعلق ہی نہ ہو۔ اس پر اس کا ثمرہ بھی مترتب نہیں ہوتا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ محض اپنی غرض پوری کرنے کے قصد سے کرے۔ اس پر بھی پہلی قسم کی طرح اس کے لئے کوئی ثواب نہیں۔ خواہ یہ تکلیفی حکم سے متعلق ہو یا وہ فعل واجبی طور پر واقع ہوا ہو۔ جیسے قرضوں کی ادائیگی یا امانتوں کی واپسی یا اولاد پر خرچ کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اسی قسم میں وہ عمل بھی شامل ہے جو منہی عنہ تو ہو مگر اسے ترک صرف طبعی تقاضا کے تحت کیا گیا ہو۔ کیونکہ اعمال تو نیتوں پر ہیں۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے[1]

فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او الى	جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے تو واقعی اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے اور جس کی ہجرت حصول دنیا

[1] اس حدیث کا پہلا حصہ یوں ہے ۔
انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ؛ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کیلئے وہی کچھ ہوگا جو اسنے نیت کی تھی۔
ترغیب میں کہا ہے کہ اسے شیخین، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه ۔ ط

کیلئے ہو یا کسی عورت کی طرف جس سے وہ نکاح کرے۔ تو اس کی ہجرت اسی طرف ہوگی جس طرف اس نے ہجرت کی۔

اور شریعت میں اس حدیث کا معنی متفق علیہ اور یقینی ہے۔ تو یہ قسم اور اس سے پہلی بھی دوسرے اطلاق کے مطابق باطل ہے۔

تیسری قسم یہ کہ وہ کام کرے تو اضطراراً مگر موافقت کا شعور رکھتے ہوئے کرے۔ جیسا کہ کسی اجنبی عورت سے لذت حاصل کرنے کا قصد کرنے والا۔ اور جب یہ چیز زنا کی ممانعت یا اس عورت کے اہل کی رکاوٹ کی بنا پر اس کے لئے ممکن نہ ہو تو اس سے نکاح کرے تاکہ اس سے وہ چیز حاصل ہو جس کا اس نے قصد کیا ہے تو یہ بھی دوسرے اطلاق کی طرح باطل ہے کیونکہ وہ تو محض اضطراراً موافقت کے حکم کی طرف لوٹا ہے۔ وہ بھی اس حیثیت سے کہ اس کی غرض پوری ہو نہ کہ شرعی اباحت کی بنا پر اگرچہ یہ پہلے اطلاق کی رو سے باطل نہیں۔ جیسے زکوٰۃ[1] جو جبراً وصول کی جائے کیونکہ وہ پہلے اطلاق کے لحاظ سے درست ہے جب کہ وہ قضاء کو ساقط کرنے والی ذمہ داری سے بری کرنے والی ہے اور اس دوسرے اطلاق کے لحاظ سے باطل ہے۔ اسی طرح اس شخص کا حال ہے جو دنیا میں سزا کے ڈر سے یا لوگوں سے حیا کی وجہ سے محرمات کو ترک کرتا ہے۔ اور دوسرے اس سے ملتے جلتے امور ہیں اسی لئے حدود صرف کفارے[2] ہیں۔ شارع علیہ السلام نے اس صورت میں ان پر مترتب ہونیوالے

---

[1] مصنف نے کہا ہے و مثل ذٰلك۔ کیونکہ وہ اسے مناسبت کے لحاظ سے فائدہ کے لئے لایا ہے، ورنہ یہ مسئلہ کا موضوع نہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ عبادات سے ہے۔

[2] حدود کا قائم کرنا مسبب کے تکلیفی حکم سے ہے جو محدود علیہ (مجرم) کے فعل کے ساتھ وضعی حکم ہے۔ اور اس کی نسبت امام سے ہے۔ اگر اسے اس شخص سے منسوب کیا جائے جس پر حد قائم کی گئی ہے تو اس وقت حکم اس کی طرف متوجہ نہ ہوگا۔ اور نہ یہ انتظار کیا جائے گا کہ حد کے قائم کرنے میں اس کی نیت ہو۔ کیونکہ حد کو قائم کرنا مجرم کا فعل نہیں۔

مگر اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ اگر مجرم خود اسے طلب کرے۔ جیسا کہ ماعز رضی اللہ عنہ اور غامدیہ اور جہینیہ عورت نے زنا سے پاکیزگی کی خاطر حد لگانے کا مطالبہ کیا جو رجم سے پورا ہوا۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو، جب انہوں نے اس کو گالی دی۔ فرمایا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ثواب کی کوئی خبر نہیں دی۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ یہ کام اپنے اختیار سے اور موافقت کا شعور رکھتے ہوئے کرے۔ جیسے مباح کا فاعل جو یہ جانتا ہے کہ یہ مباح ہے۔ حتیٰ کہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اگر یہ کام مباح نہ ہوتا تو وہ اسے نہ کرتا۔ اس قسم میں صرف مباح امور کے متعلق ہی سوچا جا سکتا ہے۔ رہے امور بہ کام جنہیں وہ بجا آوری کے قصد سے کرتا، یا منہی عنہ کام جنہیں وہ چھوڑتا بھی اس قصد سے ہے تو وہ دو اعتباروں سے درست ہیں جیسے وہ مامور بہ کام کو مخالفت کے قصد سے چھوڑ دے یا منہی عنہ کام کو اسی قصد سے کرے تو وہ ہر دو اعتبار سے باطل ہے۔ دیکھنا تو صرف یہ ہے کہ شارع نے تخیر کے معاملہ میں کس حیثیت سے مباح کے کرنے یا اسے چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ تو اس نے فعل اور ترک میں سے کوئی ایک سمت اختیار کی تو محض اپنے خدا کے لئے کی۔ اب اس سوچ میں تین وجوہ کا احتمال ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے اعتبار کے مطابق صحیح اور دوسرے کے مطابق باطل ہو۔ اور یہ وہی ہے جو پہلے بیان شدہ اصل پر جاری ہے۔ مباح کے تصور میں نظر نفس مباح کی طرف ہوتی ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جو اسے مستلزم ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) فهلا یا خالد فقد تابت توبة خالد! یہ کیا بات ہوئی! اس عورت نے تو ایسی توبہ کی ہے کہ اگر چونگی
لو تابها صاحب مكس لغفر له ط وصول کرنے والا بھی ایسی توبہ کرے تو وہ معاف کر دیا جائے۔
اور جب جہنیہ عورت پر آپؐ نماز جنازہ پڑھانے لگے۔ تو حضرت عمرؓ نے آپؐ سے عرض کی: آپ ایسی عورت پر نماز پڑھاتے ہیں جس نے زنا کیا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔
لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر مدینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کی جائے
من اهل المدينة لوسعتهم - وهل تو ان سب (کی مغفرت) کیلئے کافی ہو۔ کیا تم کسی کو اس سے افضل پاتے
وجدت افضل من ان جادت بنفسها لله عزوجل ط ہو۔ جس نے اللہ عزوجل کے لئے اپنی جان دیدی۔
اور یہ تو ظاہر ہے کہ اس پر مغفرت صرف اسی وجہ سے مترتب ہوئی جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے اللہ کے لئے اپنی جان دیدی۔ کہا جا سکتا ہے کہ حد کی اقامت میں، جو کہ غیر کا فعل ہے۔ مجرم کی طلب نہ ہو اس میں کفارہ ہی ہوتا ہے ثواب وغیرہ نہیں ہوتا۔ رہی مجرم کے مطالبہ کی بات جیسا کہ ان واقعات کا ماحصل ہے تو یہ ایک دوسرا مستقل عمل ہے۔ ایسے شخص کیلئے فضیلت بھی ہے اور اس کی نیت بھی۔ جیسا کہ آپؐ کا ارشاد ان جادت بنفسها لله۔ (کہ اس عورت نے اللہ کے لئے جان دے دی) اور یہ ایک بہت بڑا دینی عمل ہے جو اسے ثواب سے محروم نہیں کرتا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ساتھ ہر دو اعتبار سے صحیح ہو۔ اس کی بنا اپنے حظ کے حصول میں اس کا وہ انتخاب ہوتا ہے جس کی اسے اجازت دی گئی ہو۔ نہ کہ وہ جس کی اجازت نہ دی گئی ہو۔ اور اس پر اپنی بیوی سے مجامعت پر اجر کی حدیث[1] میں تنبیہ کی گئی ہے۔ صحابہ نے کہا۔ کیا وہ اپنی شہوت پوری کرے۔ پھر اسے اجر بھی ملیگا؟ تو آپ نے فرمایا۔ "بھلا دیکھو اگر وہ اس کے لئے حرام میں جا پڑتا تو!" اور یہ بات اس کتاب کے کتاب المقاصد میں تفصیل سے مذکور ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ساتھ ہر دو اعتبار سے صحیح ہو۔ ایسے مباح میں جس میں کل کے ساتھ فعل ہی مطلوب ہو اور پہلے اعتبار کے مطابق صحیح اور دوسرے کے مطابق باطل ہو —— ایسے مباح میں جس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہو۔ اور یہ وہی ہے جو احکام کی ہر دو اقسام میں سے پہلی قسم میں بیان کردہ اصل پر جاری ہے لیکن اس کے ساتھ جو اس سے پہلے ہے وہ باعتبار مباح فعل کی حقیقت سے خارج امر کے ہے۔ اور پہلی صورت میں نظر نفس مباح پر ہوتی ہے۔

فصل

اور جو کچھ دوسرے اعتبار کے لحاظ سے صحت کے اطلاق کے متعلق ذکر ہوا ہے وہ یا تو عبادت ہوگا یا عادت۔ اگر وہ عبادت ہے تو مجموعی لحاظ سے اس کی کوئی تقسیم نہیں۔ اور اگر وہ عادت ہے تو یا تو اس میں فرمانبرداری کے قصد کے ساتھ حظ کا قصد بھی شامل ہوگا یا نہ ہوگا۔ اور پہلی صورت میں یا تو حظ غالب ہوگا یا مغلوب ہوگا پس یہ تین قسمیں ہوئیں۔ پہلی یہ کہ اس میں حظ شامل نہ ہو، اس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ اور دوسری[2] بھی ایسے ہی ہے۔ کیونکہ اس میں مکلف کے لئے جو چیز غالب ہے وہ حکم ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ نظر انداز شدہ کے حکم میں ہوگا۔ اور تیسری

---

[1] اسے مسلم نے ان الفاظ سے روایت کیا:۔

أیأتی احدنا شهوته وله فیها اجر؟ قال	ہم میں کوئی شخص اپنی شہوت کو آتا ہے تو بھی اس کے لئے اجر ہے؟
ارأیتم لو وضعها فی حرام أ کان علیه وزر؟	آپ نے فرمایا بھلا دیکھو۔ اگر وہ حرام میں جا پڑتا تو اس پر گناہ نہ ہوتا؟
فکذلك اذا وضعها فی الحلال کان له اجر	اسی طرح اگر اس نے حلال طریق اختیار لیا ہے تو اس کے لئے اجر ہوگا

[2] اور وہ ایسی صورت ہے جس میں حظ کا قصد مغلوب ہو۔ اور اگر صورت برعکس ہو تو حکم بھی برعکس ہوگا۔

میں دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ وہ بھی دوسرے اعتبار کے مطابق صحیح ہو اور مغلوب پہلو کے لئے عامل ہو اور یہ اعتبار کر لیا جائے کہ حظ عادیات کو، بخلاف عبادیات کے، مجروح نہیں بناتا۔ اور دوسرے یہ کہ وہ دوسرے کو چھوڑ کر صرف پہلے اعتبار کے لحاظ سے صحیح ہو اور غلبہ کے حکم کے لئے عامل ہو اور اس تقسیم کی وضاحت اور اس پر دلیل اس کتاب کی کتاب المقاصد میں مذکور ہے۔ اور سب تعریف تو اللہ ہی کے لئے ہے۔

النوع الخامس

پانچویں قسم

عزیمتوں اور رخصتوں کا بیان اور اس میں چند مسائل قابلِ غور ہیں

پہلا مسئلہ

عزیمت[1] ابتدائی کلی احکام سے مشروع ہے۔ اس کے کلی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ نہ تو وہ مکلفین کے مکلف ہونے کی حیثیت سے صرف بعض مکلفین سے مختص ہو اور نہ ہی بعض مخصوص احوال سے مختص ہو۔ جیسے مثال کے طور پر نماز کہ وہ علی الاطلاق اور علی العموم ہر شخص کے لیے اور ہر حال میں مشروع ہے۔ یہی صورت روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد کی بھی ہے اور تمام شعائر اسلام میں سے ہر ایک ایک کلی ہے۔ اور ان میں وہ امور بھی داخل ہو جاتے ہیں جو اصل کے لحاظ سے کسی مصلحت پر مبنی سبب کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ جیسے وہ مشروعات جن سے دنیا و آخرت کے مصالح کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ مشروعات بیع سے متعلق ہوں یا اجارہ سے یا لین دین کے عقود سے۔ یہی صورت گناہوں کے احکام اور قصاص اور تاوان کی ہے۔ مختصراً یہ تمام امور کلیات شریعت ہیں۔ اور ان کے ابتداءً مشروع ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ان سے شارع کا قصد اس حکم کے آغاز سے بندوں پر تکلیفی[2] احکام کی نشوونما کرنا ہے۔ گویا اس سے پہلے کوئی حکم شرعی نہ تھا۔ اور اگر تھا تو وہ اس پچھلے حکم سے منسوخ

---

[1] محققین یہ کہتے ہیں کہ عزیمت کا اطلاق صرف ایسے امور میں ہوتا ہے جہاں ان کے مقابلہ میں رخصت موجود ہو۔ اور جس کام میں رخصت نہ ہو تو وہاں عزیمت کا اطلاق بھی نہیں ہوگا اور اگر یہ حکم ابتدائی کلی کے طور پر ہو تو عزیمت کی تعریف اسکو شامل تو ہو جاتی ہے۔ لیکن محققین کی رائے کے خلاف ہے۔ [2] یہ اس کے منافی نہیں۔ اور جو مصنف نے آٹھویں مسئلہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ رخصت کا حکم اباحت (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ہوگیا۔ اور یہ پچھلا حکم ہی ابتدائی حکم کی طرح ہوگیا۔ تاکہ ان عام کلیات سے مصالح کے لیے راہ ہموار ہو۔

اور وہ کلیات جو سبب پر وارد ہونے والی ہیں وہ بھی اس سے خارج نہیں۔ کیونکہ اسباب کبھی تو اس سے پہلے مفقود ہوتے ہیں۔ پھر جب پائے جائیں تو احکام پورے ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (۲/۱۰۴)	اے ایمان والو! راعنا نہ کہا کرو

نیز فرمایا۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ (۶/۱۰۸)	اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔ انہیں گالی نہ دینا۔

اور فرمایا:۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ (۲/۱۹۸)	تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم (حج کے دنوں میں بذریعہ تجارت) اپنے پروردگار سے روزی طلب کرو۔

نیز فرمایا:۔

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ (۲/۱۸۷)	اللہ کو معلوم ہے کہ تم (اپنی بیویوں کے پاس جانے سے) اپنے حق میں خیانت کرتے تھے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (۲/۲۰۳)	تو جو کوئی جلدی کرے (اور) دو ہی دن میں (چل دے) اس پر بھی کچھ گناہ نہیں اور جو بعد تک ٹھہرا رہے اس پر بھی کچھ گناہ نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا ہونا ہے۔ اور مصنف نے عزیمت اور رخصت کو وضعی احکام بنایا ہے۔ مثال کے طور پر نماز اور روزہ تکلیفی حکم سے متعلق ہے اور وہ مثال کے طور پر ان کا واجب ہونا ہے اور حکم وضعی ان دونوں کا عزیمت اور رخصت ہونا ہے۔ اس نے تحریر الاصول میں کہا ہے۔ رخصتوں کے بارے میں مشارع کے دو حکم ہیں، ان کا واجب یا مندوب یا مباح ہونا اور یہ تکلیفی احکام ہیں۔ اور مکلف کے حق میں کسی اچانک آپڑنے والے عذر کے سبب میں اسی مناسبت سے حکم میں تخفیف ہونا جبکہ اصل پر دلیل قائم ہو، تو یہ وضعی احکام ہیں۔ زانی کے لیے کوڑے لگانے کا وجوب ایک لحاظ سے وجوب چاہتے کے احکام سے ہے اور زنا کا مسبب ہونے کے لحاظ وضعی احکام سے ہے۔ ابہری بھی اسی طرف گئے ہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

لہ شاید اصل عبارت اس طرح ہے فاتد حکم کلی شرع ابتداءً اور لفظ حکما کے لیے کوئی داعیہ نہیں۔ کیونکہ ان تمام مثالوں میں ابتداء حقیقی ہے ماسوا نے اس آیت کے عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ کیونکہ یہ ناسخ کی قسم (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور جو بھی ایسے احکام ہیں تو وہ ایسے احکام کی تمہید ہیں جو حسبِ ضرورت یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہے ان سب میں عزیمت کا نام شامل ہے کیونکہ وہ حکم کے لحاظ سے شرعی ابتدائی ہے۔ جیساکہ مستثنیات اور باقی تمام مخصوصات عمومات سے ابتدائی کلیات ہیں۔ جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ۔

اور تمہارے لیے یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم اپنی بیویوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ ہاں اگر زن وشوہر کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے۔

نیز فرمایا:۔

وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ۔ (۱۹)

اور اپنی بیویوں کو اس خیال سے نہ روکنا کہ جو کچھ تم نے ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔ ہاں اگر وہ کھلے طور پر بدکاری کی مرتکب ہوں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ (۹/۵)

اور مشرکوں سے جنگ کرو۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں[۱] کے قتل سے منع کیا۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے امور عزیمتیں ہیں کیونکہ وہ ابتدائی کلیات کے احکام کی طرف راجع ہیں۔

اور رخصت وہ ہے جو کسی سخت عذر کے لیے مشروع کی گئی ہو، مانع کے تقاضا کے مطابق کلی کی اصل سے مستثنا ہو اور اس میں ضرورت کے مقامات کے مطابق ان میں اختصار کیا گیا ہو۔ گویا اس کا عذر کی بنا پر مشروع ہونا[۲] وہ خاصہ ہے جس کا علمائے اصول نے ذکر کر دیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے ہے اور یہ حکم کے لحاظ سے ابتدائی ہے۔ جیساکہ پہلے گزر چکا۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] تیسیر میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں:۔

وجدت امراۃً مقتولۃً فی بعض مغازی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنھی عن قتل النساء والصبیان

میں نے کسی غزوہ میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ہوا ایک مقتولہ عورت کو دیکھا تو آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا۔

اسے نسائی کے سوا چھیوں نے نکالا۔

[۲] مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علمائے اصولیین ... کیونکہ ... (باقی صفحہ آئندہ)

اور اس عذر کا شاقہ ہونا کیونکہ عذر کبھی تو محض حاجت ہوتا ہے جس میں مشقت نہیں ہوتی۔ اسے رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ مثال کے طور پر قراض (مضاربت) کا مشروع ہونا۔ کیونکہ وہ دراصل عذر کے لیے ہی ہے اور وہ عذر صاحب مال کا سفر کرنے سے عاجز ہونا ہے۔ مگر یہ مضاربت بغیر عذر اور بغیر عجز کے بھی جائز ہے۔ یہی صورت مساقات، قرض اور سلم کی ہے تو ان سب کا نام رخصت نہ ہونا چاہیے اگرچہ یہ ممنوع اصل سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ تو صرف ایسی صورتوں میں حاجی کلیات کے تحت داخل ہوئی ہیں۔ اور علماء کے ہاں حاجیات کو رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ اور کبھی عذر کسی تکمیلی اصل کی طرف راجع ہوتا ہے، اس صورت میں اس کا نام رخصت نہیں ہوتا اور یہ اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کھڑا ہو کر نماز ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا یا مشکل سے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنا مشروع ہے۔ اگرچہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن میں خلل ڈالنے والی بات ہے۔ لیکن مشقت کی وجہ سے وہ مستثنیٰ ہے لہٰذا اس پر قیام ضروری نہیں۔ گویا یہ مسئلہ رخصت ہے۔ پھر اگر رخصت حاصل کرنے والا امام ہو تو حدیث میں آیا ہے۔

انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ ثم قال۔ وان صلی جالسا فصلوا جلوسا اجمعون[1]

امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔ پھر فرمایا: اگر وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم سب بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔

گویا صحابہ کا بیٹھ کر نماز ادا کرنا عذر کی وجہ سے ہوا۔ الا یہ کہ وہ عذر ان کے حق میں مشقت نہ تھا۔ بلکہ یہ امام کی موافقت کی طلب اور اس سے عدم مخالفت کی وجہ سے تھا۔ لہٰذا ایسی صورت کو رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ اگرچہ وہ عذر کے لیے مستثنیٰ ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ان کی تعریف غیر مانع ہے اور اگر مصنف شاقہ کا لفظ نہ بڑھاتا تو تعریف میں خلل واقع ہو جاتا اور وہ رخصت قراض، اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں داخل ہو جاتی۔ لیکن واقع یہ ہے کہ علماء نے اس خاصہ پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ ما شرع لعذر مع قیام الدلیل المحرم لولا العذر (جو عذر کے لیے مشروع کیا گیا جبکہ اس کے ساتھ حرام کرنے والی دلیل بھی قائم ہو خواہ عذر نہ ہو) مخفی نہ رہے کہ یہ خاصہ جس کا علماء نے ذکر کیا ہے رخصت میں داخل ہوتے وقت قراض اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہنے دیتا۔ کیونکہ حرام کرنے والی دلیل کے قائم ہونے کے معنی معمول بہ کا باقی رہنا ہے۔ اگرچہ عذر نہ ہو اور نہ ہی قراض اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں سے کوئی چیز ہو۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے ان الفاظ سے نکالا:-

واذا صلی قاعدا فصلوا قعودا — اور جب امام کھڑے ہو کر نماز پڑھائے تو تم بھی سب کھڑے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عذر کی بنا پر رخصت کے اصل کلّی سے مستثنیٰ ہونے سے آپ پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ابتداءً رخصت مشروع نہیں تھی۔ اسی وجہ سے کلیات کے حکم میں نہیں۔ اگرچہ اسے ایسے حوادث پیش آجاتے ہیں۔ تو جب ہم مسافر کے لیے قصر اور فطر جائز قرار دیتے ہیں تو صرف اس لیے یہ رخصت نماز اور روزہ کے احکام کی پائیداری کے بعد واقع ہوئی۔ اگرچہ روزہ کی آیات ایک ہی دفعہ نازل ہوئیں۔ پھر اس کے بعد دوسرے موقعہ پر مستثنیٰ منہ (اصل کلی) سے مستثنیٰ کا مجملاً حکم برقرار ہوا۔ ایسے ہی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فَمَنِ اضْطُرَّ کے مطابق لاچار آدمی کے لیے مردار کھانے کی رخصت ہے۔

اور حاجت کے موقع پر رخصت کا مقتصر ہونا بھی رخصتوں کے خواص میں سے ایک خاصیت ہے۔ جس کے بغیر چارہ نہیں[۱]۔ اور وہ مشروع کُلّی حاجیات اور مشروع رخصتوں کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ کیونکہ رخصتوں کا مشروع ہونا ایک ایسی جزئی ہے جس میں حاجت کے موقع پر کمی کر لی جاتی ہے۔ کیونکہ نمازی کا سفر جب ختم ہو جاتا ہے تو اس پر نماز پوری ادا کرنے اور روزہ رکھنے کی اصل کی طرف لوٹنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور مریض جب نماز میں کھڑا ہونے کے قابل ہو تو بیٹھ کر نہیں پڑھ سکتا۔ اور جب اسے پانی کو پا لینے پر قدرت حاصل ہو تو وہ تیمم نہیں کر سکتا۔ باقی تمام رخصتوں کا بھی یہی حال ہے۔ بخلاف قرض، قراض اور مساقات (کھیتوں یا باغات کو پانی پلانے کے عوض بٹائی کا حصہ لینا) اور ان سے ملتی جلتی دوسری رخصتوں کے کیونکہ وہ دراصل اس اصطلاح میں رخصتیں ہیں ہی نہیں۔ کیونکہ وہ عذر زائل ہو جانے کے بعد بھی مشروع ہیں۔ اگر کسی شخص کو مضاربت کی ضرورت نہ ہو تو بھی مضاربت کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اور اسے اپنے باغ کو پانی پلوانا بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اجمعون ـــــ ـــــ ہو کر نماز پڑھو۔

[۲] یہی وہ تکمیلی اصل ہے۔ امام کا بیٹھ کر نماز پڑھنا تو رخصت ہے۔ اور مقتدیوں کے لیے اس کی موافقت رخصت نہیں ہے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حکم رخصت پر متفرع ہے جو اس کے لیے لازم ہے۔ اور اس کی تفریع اس پر موقوف نہیں۔ کیونکہ وہ اس سے پہلے قیود کے ساتھ پوری ہو چکی ہے۔ مصنف نے جس دلیل کے ساتھ قرض و مامعہ کو نکالا ہے وہ وہی دلیل ہے جسے اس نے مشقت کی قید کو نکالا ہے۔ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ تعریف میں اس کے بغیر چارہ نہیں تو یہ غیر واضح ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ وہ رخصت کے لیے ضروری صفت اور برقرار رہنے والا حکم ہے تو یہ ظاہر ہے۔ اس کی تعریف کا یہی مفہوم ہے جس کے ساتھ اس نے مشقت والے عذر کے لیے مشروع کیا ہے۔ کیونکہ حاجت کا مقام ہی عذر شاق ہے۔ پھر جب یہ عذر دور ہو جائے تو رخصت کا محل نہیں رہتا۔ لہٰذا اس وقت رخصت پر عمل کرنا آسان نہیں رہتا۔

جائز ہے۔ اگرچہ وہ خود بھی اپنے اس عمل پر اور مزدور رکھنے پر قادر ہو۔ وہ اپنے مال کو حصہ پر بھی دے سکتا ہے اگرچہ وہ بھی اس کی تجارت یا اس کے لیے ملازم رکھنے پر قادر ہو یہی صورت باقی ملتے جلتے امور میں ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ عزیمت اپنی ابتدائی کلی کی اصل کی طرف لوٹتی ہے جبکہ رخصت اس جزئی کی طرف لوٹتی ہے جو اس کلی کی اصل سے مستثنیٰ ہو۔

فصل

اور کبھی رخصت کلی کی اصل کے اس استثناء پر چلتی ہے جو مطلقاً منع کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں کسی مشقت والے عذر کا بھی اعتبار نہیں ہوتا۔ پھر اس میں قرض اور قراض اور مساقات داخل ہوتے ہیں۔ اور مسئلہ مصراۃ (جانور کا دودھ روک کر اسے بیچنا) میں کھانے کا ایک صاع بھی لوٹانا پڑتا ہے۔ اور بیع العریہ میں کھجوروں کا اندازہ لگانا اور عاقلہ پر دیت لگانا اور اس سے ملتے جلتے امور۔ اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے:۔

نهى عن بيع ما ليس عندك[1] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع سے منع کیا ہے جو تیرے پاس موجود نہیں۔

وارخص في السلم۔ — اور آپ نے بیع سلم کی رخصت دی ہے۔

اور ایسے سب مسائل کا دارومدار حاجیات کی اصل پر ہے۔ جو رخصت کے ساتھ اس اصل کے پہلے معنوں میں شریک ہو گئی۔ تو نام رکھنے میں اسی کا حکم چلتا ہے۔ جیسے کہ اصل ممنوع سے استثناء میں اس کا حکم چلتا ہے۔ یہاں اس میں وہ مسئلہ بھی داخل ہو جاتا ہے جو معذور امام کی صورت میں مقتدیوں کے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی نسبت پہلے گزر چکا ہے۔ اسی طرح امام کے ساتھ نمازِ خوف بھی مشروع ہے۔ لیکن یہ دونوں مسئلے تکمیلات[2] کی اصل سے

---

[1] حدیث کے ایک ٹکڑے کی طرف مصنف اشارہ کر رہا ہے جسے تیسیر میں اصحاب سنن سے نکالا اور اسے ترمذی نے صحیح کہا اور اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك۔ — سلف اور بیع جائز نہیں اور نہ ہی ایک بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اس چیز کا نفع جائز نہیں جس کا وہ ضامن نہیں۔ اور نہ اس چیز کی بیع جو تیرے پاس نہیں۔

[2] یعنی تحسینیات کے لیے تکمیلات۔ کیونکہ جماعت علی العموم تحسینیات کے اصل سے ہے اور بیٹھنے میں (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

کشید شدہ ہیں نہ کہ حاجیات کی اصل سے۔ لہٰذا ان پر لفظ رخصت کا ہی اطلاق ہوتا ہے جب یہ اس کیسا تھ ایک اصل میں جمع نہ ہوں۔ جیساکہ اس وقت بھی لفظ[1] رخصت کا اطلاق ہوتا ہے جبکہ وہ ضروریات کی اصل سے کشیدہ ہو، جیسے وہ نمازی جو کھڑا ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کے حق میں یہ رخصت اضطراری ہے حاجی نہیں۔ حاجی تو صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ کھڑا ہونے کی قدرت تو رکھتا ہو لیکن اس میں اسے مشقت سے دوچار ہونا پڑے یا مشقت کی وجہ سے حاجی ہوگی۔ اور یہ سب کچھ ظاہر ہے۔

فصل

اور رخصت کے لفظ کا اطلاق کبھی ایسی بات پر بھی ہوتا ہے جو اعمال شاقہ اور سخت تکلیف کی قبیل سے ہو اور وہ اس امت سے اُٹھالی گئی ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا درج ذیل ارشاد دلالت کر رہا ہے۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا (۲/۲۸۶)

اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ۔ (۷/۱۵۰)

اور یہ پیغمبر (محمدؐ) ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے ہیں۔

کیونکہ لغوی لحاظ سے رخصت کے معنی نرمی کے ہیں۔ اور جو بعض احادیث میں آیا[2] ہے وہ اسی پر محمول ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) امام کی موافقت اسے پورا کرنے والی ہے جیسے کہ لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کرنا بھی اس چیز کی تکمیل ہے کہ وہ دونوں امام کے ساتھ نماز ادا کر سکیں اور ان دونوں مسئلوں میں کوئی خاص مشقت نہیں کہ انہیں رخصت کے پہلے معنی سے منسلک کیا جائے

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] یعنی پہلے اطلاق کے بغیر۔ یعنی اس طرح کا مسئلہ کسی دوسرے حکم سے متعلق نہیں کہ اسے عزیمت کا نام دیا جائے۔ بلکہ اس کا بیٹھ کر نماز پڑھنا ہی عزیمت ہے۔ پہلے اطلاق کے مطابق رخصت صرف حاجیات کی اصل میں ہوتی ہے دوسری اصل سے نہیں۔ تو جو تحسینیات یا مندوبات سے ہوگی اس پر پہلے معنی کے مطابق رخصت کا اطلاق نہ ہوگا۔ اگرچہ اس معنی کے لحاظ سے جو اس فصل میں ہے، اس پر رخصت کا اطلاق ہوتا ہے۔

[2] تیسیر میں بخاری اور مسلم سے روایت کیا کہ جب آپ کوئی کام کرتے تو اسیں رخصت پر عمل کرتے۔ کچھ لوگوں نے رخصت سے محفوظ رہنا چاہا۔ جب آپؐ کو یہ بات پہنچی تو آپ نے خطبہ دیا۔ اللہ کی تعریف اور اپنے آپ پر ثنا کے بعد فرمایا:۔

مابال اقوام یتنزھون عن الشیء — ان لوگوں کا کیا حال ہے جو اس چیز سے دور رہتے ہیں

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

انه علیه الصلوٰة والسلام صنع شیئًا ترخّص فیه ۔ | کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی کام کرتے تو اس میں رخصت پر عمل کرتے ۔

اور ممکن ہے کہ ایک دوسری حدیث[1] کا معنی اسی طرف لوٹتا ہو۔

اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰی رُخَصُهٗ كَمَا یُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰی عَزَآئِمُهٗ ۔ | اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر عمل کو بھی ایسے ہی پسند کرتا ہے جیسے اپنی عزیمتوں پر عمل کو۔

اور اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔ تو جو کچھ اس ملت کے بارے میں فیاضی، مساحت اور نرمی آئی ہے وہ رخصت ہے اس نسبت سے جو پہلی اُمتوں پر مشقت والی عزیمتیں ڈالی گئی تھیں۔

فصل

اور رخصت کا اطلاق ایسی مشروع چیزوں پر بھی ہوتا ہے جن میں علی الاطلاق[2] بندوں پر وسعت کا خیال رکھا گیا ہے۔ ایسی چیزیں بندوں کے حظوظ کے حصول اور ان کی خواہشات کے پورا ہونے کی طرف راجع ہیں۔ گویا پہلی عزیمت تو وہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں خبردار کیا ہے:۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (۵۶/۵۹) | میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

نیز فرمایا:۔

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْهَا لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا (۲۰/۱۳۲) | اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دے اور خود بھی اس پر ڈٹ جا ہم تجھ سے رزق کا سوال نہیں کرتے۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندے مجملًا اور مفصلًا ہر لحاظ سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اَصْنَعه، فوالله انی لا علمهم بالله واشدهم له خشیة ۔ | جو میں کرتا ہوں۔ خدا کی قسم میں ان سب سے زیادہ اللہ کو جاننے والا اور اس سے ڈرنے والا ہوں۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ص ۱۲۷ پر گزر چکی ہے۔

[2] جن قیود سے اور ان اعتباروں سے جن کا پہلے تینوں اطلاقات میں لحاظ رکھا گیا ہے۔ پس وہ چاروں اطلاقات کو لیے ہوئے ہے۔ لیکن جو آپ دیکھتے ہیں اس کے مطابق ارباب احوال (صوفیوں) کے خاص حالات محل نظر ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں۔ لہٰذا ان کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اس کی طرف توجہ کریں اور اپنی کوششوں کو اس کی عبادت میں صرف کریں۔ کیونکہ وہ اس کے بندے ہیں اور ان کا اللہ پر کوئی حق نہیں نہ ہی اس پر حجت ہے۔ تو جب وہ انہیں حظ بخشتا ہے جسے وہ وصول کرتے ہیں تو یہ رخصت ہی کی طرح ہے۔ کیونکہ یہ تو معبود کے غیر (یعنی حظ) کی طرف توجہ ہے اور عبودیت کے علاوہ کسی دوسری چیز کا پاس ہے۔

اس لحاظ سے عزیمت ہی احکام کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب ہے جو کہ علی الاطلاق بھی ہے اور عام بھی، خواہ یہ اوامر واجب ہوں یا مستحب اور نواہی خواہ مکروہ ہوں یا حرام۔ اور مباحات میں سے جو چیز ان امور سے[1] غافل کرے اس کا ترک اس کے عزم سے زائد ہے۔ کیونکہ آمر (اللہ تعالیٰ) کے امر کا مقصود یہ ہے کہ بہرحال اس کی بجا آوری ہو۔ اور بندے کی جہت سے قابل لحاظ حظ کے حصول کی اجازت رخصت ہے۔ اس لحاظ سے رخصت میں ہر وہ چیز داخل ہے جس میں مکلف کے لیے تخفیف اور وسعت ہو۔ عزائم بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور رخصتیں بندوں کی مرغوبات ہیں جو اللہ کی مہربانی سے ملی ہیں۔ اسی ترتیب پر مباحات رخصتوں کے ساتھ مشترک ہو جاتے ہیں۔ اس حیثیت سے وہ دونوں ایک ساتھ بندے پر کشادگی[2]، اس سے تنگی کو دور کرنے اور اس کے حظ کو برقرار رکھنے والے بن جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے کبھی کبھی مباحات مندوبات سے متعارض ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اس کا آخرت[3] میں حظ، اس کے دنیا میں حظ پر ترجیح پا لیتا ہے یا بالفاظ دیگر اس کے پروردگار کا حق اس کے نفس کے حظ پر غالب آجاتا ہے تو وہ مباح کام کو سرے سے ختم ہی کر دیتا ہے بالفاظِ دیگر اپنے پروردگار کے حق کو قبول کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کا حق اللہ کے حق کے تابع ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا حق ہی مقصود و مقدم ہے۔ بندے پر لازم ہے کہ کوششیں صرف کرے اور پروردگار جو کچھ ارادہ کرتا ہے اسی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔

---

[1] اس اطلاق اور دوسرے اطلاقات میں یہی فرق کا مقام ہے۔

[2] معروف معنوں میں رخصت کو شامل ہے اور ان معنوں میں بھی جو یہاں مراد ہیں۔ اور مصنف کا قول ورفع حرج عنہ خاص رخصتوں کے مقام پر ہے اور اس کا قول وانہا تا لحقہ یہ اس سے زائد ہے جو وہ پہلے بیان کر چکا ہے اور یہ ایسے مباحات ہیں جو مقام عبودیت سے غافل کر دیتے ہیں۔

[3] یعنی کبھی مندوب مباح پر غالب آتا ہے تو آخرت میں اس کے حظ کو دنیا میں اس کے حظ پر غالب کر دیتا ہے۔ اس حالت میں یہ کہنا درست ہے کہ اس نے تو صرف اپنے پروردگار کے حق کو، جو اس مندوب فعل کے ساتھ مطلوب ہے، اپنے نفس کے حظ پر جو مباح ہے ترجیح دی ہے۔ اور کبھی مباح مندوب پر غالب آتا ہے لیکن اس قصد کے ساتھ کہ اس پر اللہ کا حق ہے الا یہ کہ اس مباح کی کشادگی کے ساتھ اس پر اس کی مہربانی اور اس (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اصحابِ احوال میں سے اولیاء اسی پہلو کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی جو احوال سے ترقی کر گئے، اس کا اعتبار کیا ہے۔ اور اسی پر وہ اپنے شاگردوں کی تربیت کرتے ہیں۔
کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ عزائم کے ساتھ علم کو قبول کیا جائے اور بہر طور رخصتوں سے اجتناب کیا جائے۔ حتیٰ کہ ان کا یہ حال ہو گیا کہ انہوں نے حاجیات کی ہر چھوٹی بڑی اصل کو رخصتیں ہی شمار کیا اور ہر اس چیز کو بھی جو بندے کے حظ کی طرف[1] لوٹتی ہو۔ جیسا کہ آپ پر اس پچھلے اطلاق سے ظاہر ہو جائے گا۔ اور جس بات کی طرف علماء گئے ہیں اس کا ثبوت بھی عنقریب اس نوع میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

جب یہ چاروں اطلاقات ثابت ہو گئے تو معلوم ہوا کہ ان میں بعض ایسے ہیں جو بعض لوگوں کے ساتھ خاص ہیں اور کچھ سب لوگوں کے لیے عام ہیں۔ البتہ جو سب لوگوں کے لیے عام ہیں تو یہ پہلا اطلاق ہے۔ پھر اس نوع پر تفریع واقع ہوتی ہے۔ رہا دوسرا اطلاق تو وہ یہاں زیرِ بحث نہیں کیونکہ اس پر کوئی تفریع ترتیب نہیں پاتی۔ اور جو کچھ اس سے واضح ہوتا ہے وہ اطلاق شرعی ہے۔ تیسرے اطلاق کی بھی یہی صورت ہے۔ رہا چوتھا تو جب وہ کسی قوم سے خاص ہو تو علی الخصوص اس سے تعرض نہیں کیا جاتا۔ الّا یہ کہ پہلے اطلاق کی تفریع ہی اس کی تفریع معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ کسی خاص تفریع کا محتاج نہیں ہوتا۔ لحول اللہ تعالیٰ۔

دوسرا مسئلہ

اباحت علی الاطلاق[2] رخصت کے حکم میں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ہے ہی رخصت اور اس پر دلیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) رخصت سے اعراض کرتے اس وقت وہ مباح کو قبول کرنے والا ہو گا۔ اپنے نفس کے حظ کیلئے نہیں بلکہ اس لیے وہ اس کے پروردگار کا حق ہے۔ اگرچہ اس کام کے کرنے میں مباح کی وجہ سے اسے نفس کا حظ بھی حاصل ہوتا ہم وہ تابع ہو گا۔ پہلی صورت میں مباح اٹھ جائے گا اور وہ اپنے عمل سے اسے سرے سے دور ہی کر دے گا اور دوسری صورت میں یہ مباح کا فعل ہو گا۔ لیکن وہ اپنے پروردگار کے حق کے لیے ہو گا نہ کہ اپنے نفس کے حظ کے لیے (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اور ان میں سے جو کچھ اللہ کے حق کی طرف لوٹتا ہو تو وہ رخصتوں سے نہیں جیسا کہ ہم نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔
[2] یعنی تفصیل کے بغیر۔ حتیٰ ایسی چیزیں بھی جن میں وجوب یا استحباب کا وہم ہوتا ہے۔

کئی امور ہیں:۔

پہلا۔ اس پر بہت سے نصوص وارد ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ (۲/۱۷۳)

تو جو کوئی لاچار ہو جائے اور وہ نہ سرکشی کرنے والا ہو۔ نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

نیز فرمایا:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (۵/۳)

تو جو کوئی بھوک کی وجہ سے لاچار ہو جائے اور وہ گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو پھر بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ۔ (۴/۱۰۱)

اور جب تم سفر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم نماز میں قصر کر لیا کرو۔

اور فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ[1] (۱۶/۱۰۹)

جو کوئی ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کرے اِلّا یہ کہ وہ مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔۔۔ تا آخر

اور اسی طرح کی دوسری نصوص تنگی اور گناہ کے اُٹھ جانے پر دلالت کرتی ہیں۔ خاص کر اللہ کا قول فلا اثم علیہ نیز فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ بھی۔ اور ان تمام مواقع پر کسی ایسے امر کا ارادہ نہیں کیا۔ جو رخصت پر اقدام کا تقاضا کرتا ہو۔ بلکہ وہ تو ایسی چیز لایا جو عزیمت کی اصل چھوڑنے میں متوقع چیز کی نفی کر دے جو کہ گناہ اور گرفت ہے اور وہ اصل کے حق میں بہت سے مباحات کے لیے آیا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:۔

---

[1] جو کوئی کفر کرے اس کی سزا پر مشتمل ہے اور وہ سزا اللہ کا غضب اور عذاب عظیم ہے۔ اس سے اس شخص کو مستثنیٰ کر دیا گیا۔ جو مجبور کر دیا جائے مگر اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ یعنی اس پر نہ غضب ہے نہ عذاب یعنی اس پر کوئی گناہ نہیں۔ پس اس کی حالت میں قول کے ساتھ مومن کو رخصت دینا ہی اس سے تنگی اور گناہ کو اُٹھا لینا ہے۔ اور مباح کی بحث میں اباحت کے جو دو معنی گزر چکے ہیں ان میں ایک ہی معنی ہیں۔

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً (۲/۲۳۶) — تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم ایسی عورتوں کو طلاق دو جن سے تم نے صحبت نہ کی ہو یا ان کا حق مہر مقرر نہ کیا ہو۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (۲/۱۹۸) — تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم اپنے پروردگار کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

وَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ۔ (۲/۲۳۵) — تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اشارے کنائے میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو۔

ایسی ہی وہ آیات ہیں جو محض گناہ کے اُٹھ جانے یا خاص اقدام کے جواز کی صراحت کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (۲/۱۸۴) — اور جو کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔

اور حدیث میں آیا ہے:۔

كنا نسافر مع رسول الله صلى الله — ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے

۱؎ یعنی مہر کا تاوان نہیں۔ تم سے مہر کا مطالبہ صحبت کی وجہ سے ہے اگرچہ حق مہر مقرر نہ ہو۔ یا حق مہر تو مقرر ہو مگر صحبت نہ ہو۔ اور بھی معنی ہیں جو ظاہر ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس پر کچھ گناہ کا بوجھ نہیں۔ گویا جب طلاق کی مذمت بڑھ گئی تو علماء نے اسے ناجائز قرار دینے کا قصد کیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاجناح۔ لیکن یہ معنی جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں جب اس پر باقی بحث کی روشنی میں دیکھا جائے اور مؤلف کا کلام بھی دوسرے معنی پر مبنی ہے۔

۲؎ جب انہیں حج کے موسم میں تجارت سے تنگی محسوس ہوئی کیونکہ تجارت میں جھگڑا ہو جاتا ہے جس سے انہیں منع کیا گیا ہے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو یہ آیت نازل ہوئی۔

۳؎ یعنی اگر روزہ چھوڑے تو اس پر گنتی ہے لیکن اس آیت میں یہ ذکر نہیں جو جواز اس پر عمل کرنے کے لیے تقاضا کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس آیت سے اس مقدار کے ساتھ استدلال کمزور ہے لیکن اس کے بعد والی آیت یرید اللہ بکم الیسر ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔ وہ تم سے مرض اور سفر میں روزہ چھوڑنے کے گناہ کو اُٹھانا چاہتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے جس پر مؤلف نے استدلال کیا ہے۔ البتہ صرف افطار کے حکم کے متعلق اس کے وجوب یا حرمت کا ذکر نہ کرنا مطلوب کے لیے مفید نہیں۔ غور فرمالیجئے۔

۴؎ شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا ہے: تیسری حجت جو صحیح مسلم وغیرہ میں ہے:۔

ان الصحابة كانوا يسافرون مع رسول — صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

علیہ وسلم فمنا المقصر[1] ومنا المتمم ولایعیب بعضنا علی بعض۔ | توہم میں سے کچھ لوگ قصر کیا کرتے تھے اور کچھ پوری نماز پڑھتے تھے اور کوئی کسی دوسرے پر عیب نہ دھرتا تھا۔

اوراس کے شواہد بہت ہیں۔

دوسرا امر۔ رخصت کی اصل مکلف سے تنگی کو دور کرنا اور تخفیف ہے تا آنکہ تکلیف کا بار اس کی ہمت اور اختیار ہے جو عزیمت کو قبول کرنے اور رخصت کو قبول کرنے کے بین[2] بین ہو۔ اوراس کی اصل اباحت ہے جیساکہ ارشاد باری ہے:۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا۔ (۲/۲۹) | وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے جو کچھ بھی زمین میں ہے پیدا کیا۔

نیز فرمایا:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔(۷/۳۲) | ان سے پوچھو بھلا وہ زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں جو اللہ نے پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا؟

مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ۔ (۸۰/۳۲). | یہ تمہارے لیے بھی سامان ہے اور تمہارے چوپایوں کے لیے بھی۔

بہت سی نعمتیں ثابت کرنے کے بعد۔ اور رخصت کی اصل[3] سہولت ہے اور مادہ رخ ص سہولت اور نرمی کے لیے ہوتا ہے۔ جیسے اہل عرب کہتے ہیں شئی رخص بین الرخوصۃ۔ یعنی نرم ونازک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمنھم القاصر ومنھم المتمم ومنھم الصائم ومنھم المفطر لایعیب بعضھم علی بعض۔ | تو کچھ ان میں سے قصر کرنے اور کچھ پوری نماز پڑھتے۔ اور کچھ روزہ رکھتے اور کچھ چھوڑ دیتے۔ مگر کوئی بھی ایک دوسرے پر عیب نہ دھرتا۔

نووی نے بھی مسلم کی شرح میں ایسا ہی کہا ہے۔ ہمیں صحیح مسلم میں یہ قول نہیں ملتا فمنھم القاصر و منھم المتمم۔ (ان میں سے کچھ قصر کرتے اور کچھ پوری نماز پڑھتے تھے) اس میں تو صرف صوم اور افطار کی احادیث ہیں شرکانی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اس میں من اَقْصَر لغوی معنوں میں ہے۔ [2] اور یہ اباحت پر دلالت کرتا ہے۔

[3] یعنی شارع نے بھی اس مادہ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جیساکہ حدیث میں ہے:۔

ان اللہ یحب ان توتی رخصہ کما یحب ان توتی عزائمہ۔ | اللہ تعالیٰ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو قبول کرنا ایسے ہی پسند فرماتا ہے۔ جیسے عزائم پر عمل کرنا پسند فرماتا ہے۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

چیزوں میں سے نرم ونازک یعنی انتہائی نرم ونازک اور اسی سے رُخص (سستا ہونا) ہے جو غلاء (مہنگائی) کی ضد ہے، وترخص له فى الامر فترخص هو فيه جب کسی چیز کی انتہا کو نہ پہنچ سکا تو وہ اس کی طرف جھک گیا۔ اور اس مادہ کے باقی تمام استعمال بھی ایسے ہی ہیں۔

تیسرا امر۔ اگر یہ رخصتیں مامور بہ ہوں، خواہ وہ مندوبًا مامور بہ ہوں یا وجوبًا۔ تو وہ عزیمتیں ہوں گی رخصتیں نہ ہوں گی جبکہ حال اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ واجب وہ ہے جو طے شدہ ہو اور لازم وہ ہے جس میں اختیار نہ ہو۔ اسی طرح مندوب بھی مطلق حکم ہے اسی لیے مندوبات کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ تخفیف اور سہولت کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ مامور بہ ہیں پھر جب یہ صورت ہو تو ثابت ہو گیا کہ امر اور رخصت کو جمع کرنا ایک دوسرے کی نفی کرنے والی دو چیزوں کا آپس میں جمع کرنا ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ رخصت مامور بہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ رخصت ہے۔

پھر اگر ایسا کہا جائے تو وہ دو وجوہ کی بنا پر قابل اعتراض ہے:۔

ایک یہ کہ جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں وہ مسئلہ کے مقصود پر دلالت نہیں کرتے۔ کیونکہ فاعل سے جناح اور اثم (گناہ) کے اُٹھ جانے سے اس چیز کے لیے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مباح ہی ہو، وہ واجب بھی ہو سکتی ہے اور مندوب بھی۔ پہلی صورت کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا ۔ (۲/۱۵۸)	صفا اور مروہ اللہ کے شعائر سے ہیں۔ تو جو کوئی حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان دونوں کا.. طواف کرے۔

اور وہ دونوں (صفا اور مروہ) شعائر ہیں جن کے درمیان طواف واجب ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى ۔ (۲/۲۰۳)	اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں۔ یہ اس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور شرعی معانی کی وضاحت میں بہت سے امور لغوی معانی کی معرفت کی طرف لوٹتے ہیں۔ لیکن یہاں جو شرعی حکم ہے اور ان کا اباحت یا کسی دوسرے حکم سے شرعی احکام ہونا، یہ ان کے مناسبات اور لغوی معانی کی طرف لوٹتے ہیں۔ جیسا آپ دیکھتے ہیں کہ اس کے مانوس ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اصولیوں کے مسئلہ میں کوئی دلیل نہیں۔ اور مؤلف جیسا کہ اس کی عادت ہے کہ وہ اپنے مدعا کیلئے قوی اور غیر قوی دلائل سب کچھ اکٹھا کر دیتا ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ اس کے بعد عادتًا ایسا کرے اس کے اسلوب سے ظاہر ہے کہ اس سے اسکی غرض مانوس ہونا ہے۔ نہ یہ کہ وہ کوئی ٹھوس دلیل ہے۔ یہاں اس کی بحث سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔

اور تاخر مندوب کی طلب کا مطلوب ہے اور دیر کرنے والے کا عمل جلدی کرنے والے عمل سے افضل ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی ایسے مواضع ہیں جو اس معنی میں ہیں۔ یہ نہ کہا جائے کہ ایسے مواضع اسباب پر ہی نازل ہوتے ہیں۔ جبکہ انہوں نے گناہ کا وہم کیا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے۔[1] کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں اباحت کے مواقع بھی اسباب پر ہی نازل ہوتے ہیں اور یہی وہ گناہ کا وہم ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

لَیۡسَ عَلَیۡکُمۡ جُنَاحٌ اَنۡ تَبۡتَغُوۡا فَضۡلًا مِّنۡ رَّبِّکُمۡ۔ (۲/۱۹۸)

تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

نیز فرمایا:۔

[2] وَلَا عَلٰۤی اَنۡفُسِکُمۡ اَنۡ تَاۡکُلُوۡا مِنۡۢ بُیُوۡتِکُمۡ (۲۴/۶۱)

اور خود تم پر (کچھ گناہ نہیں) اگر تم اپنے گھروں سے کھانا کھاؤ۔

نیز فرمایا:۔

لَیۡسَ عَلَی الۡاَعۡمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الۡاَعۡرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الۡمَرِیۡضِ حَرَجٌ (۲۴/۶۱)[3]

نہ اندھے پر کوئی تنگی ہے، نہ لنگڑے پر اور نہ مریض پر۔

وَلَا جُنَاحَ عَلَیۡکُمۡ فِیۡمَا عَرَّضۡتُمۡ بِهٖ مِنۡ خِطۡبَةِ النِّسَآءِ۔ (۲/۲۳۵)

تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اگر تم اشارے کنائے سے ان عورتوں کو نکاح کا پیغام دو۔

---

[1] بخاری میں باب وجوب الصفا والمروۃ میں پوری حدیث ہے اور وہ خاص اس آیت کے ضمن میں ہے اِنَّ الصَّفَا۔۔ اھ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ومن تاخر فلا اثم علیہ یہ آیت، جیسا کہ روح المعانی میں آیا ہے، جاہلی طریق کے رد میں ہے۔ بعض لوگ تو جلدی چلے جانے والوں کو گنہگار قرار دیتے تھے اور بعض تاخیر کرنے والوں کو۔ [2] کوئی غنی آدمی اپنے گھر والوں میں سے کسی کو کھانے کی دعوت دے تو وہ کہہ دے: میں اس کے کھانے میں تنگی محسوس کرتا ہوں۔ اور جنح کا معنی تنگی ہے۔ اور کہے مسکین مجھ سے زیادہ اس کھانے کا حقدار ہے۔ تب یہ آیت نازل ہوئی اھ (تیسیر)

[3] میں نے کتب تفسیر، حدیث اور اسباب النزول میں اس آیت کے نزول کا یہ سبب کہیں نہیں دیکھا یا کوئی ایسی بات جو یہ فائدہ دے کہ وہ تنگی کا گمان کرتے تھے۔ اسی لیے مؤلف نے کہا ہے۔ ھذا وما کان مثلہ متوھم فیہ الحرج اور یہ اس بات کو شامل ہے کہ اس میں ایسا توہم فعل کے ساتھ حاصل ہو۔ اور آیات اتریں تو انہوں نے اس توہم کی نفی کر دی۔ اگر فعل کے ساتھ بھی توہم حاصل نہ ہو تو مصنف کے قول کی کیا حیثیت ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

یہ اور ایسی تمام مثالوں میں گناہ اور تنگی کا گمان ہوتا ہے۔ اور جب دونوں موضوع برابر ہو گئے تو نص میں خصوصًا اباحت کے حکم پر گناہ یا تنگی کے اُٹھانے پر کوئی دلالت نہ رہی۔ تو اب مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم کسی دوسرے مقام اور خارجی دلیل سے لے لیا جائے

اور دوسری صورت میں علماء نے مامور بہ رخصتوں پر نصوص پیش کئے ہیں۔ لاچار شخص کو جب ہلاکت کا خطرہ ہو تو اس پر غذائی محرمات میں سے مردار وغیرہ کھانا واجب ہو جاتا ہے۔ اور وہ عرفہ اور مزدلفہ میں جمع ہونے کی طلب پر بھی نص لائے ہیں اور وہ سُنّت ہے۔ اور مسافر کی قصر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ فرض ہے یا سنت ہے یا مستحب ہے۔ اور حدیث میں ہے[1]

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰی رُخَصُہٗ۔[2] اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

اور ہمارے رب تعالیٰ نے فرمایا:۔

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ۔ (۲/۱۸۵) اللہ تمہارے لیے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

ایسی بہت سی مثالیں ہیں پھر اس قول کا اطلاق کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ رخصتوں کا حکم تفصیل کے بغیر اباحت ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ شک نہیں کیا جا سکتا کہ گناہ اور تنگی کا اُٹھانا عربی زبان کے لحاظ سے جبکہ وہ قرائن سے خالی ہو تو اس کے حصول اور استعمال میں اذن کا مقتضیٰ ہوتا ہے۔ اور جب ہم اس سے الگ ہو جائیں اور یہ لفظ بطور فعل میں اِذن کے معنی کی طرف راجع ہو گا پھر اگر اس گناہ اور تنگی کے اُٹھانے کا سبب خاص ہو تو ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم اسے لفظ کے مقتضیٰ پر محمول کرتے ہیں نہ کہ سبب کے خصوص پر۔ لہٰذا یہ وہم ہوتا ہے کہ جو چیز بھی شرعًا مباح ہو اس میں گناہ ہے۔ اس کی بنا دہ عادی استقراء ہے۔ جو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حتی کہ یہ نزول کا سبب بن جائے۔ پھر تو اس آیت کا ذکر دورخا ہو جائے گا۔ لیکن مصنف کے قول کو ان آیات پر داخل کرنا مناسب نہیں۔ مصنف کا قول مواضع الاباحۃ ایضا نزلت علی اسباب وھی توھم الجناح کیقولہ تعالیٰ۔ اس کلام سے شاید وہ تو ہم کا ارادہ رکھتا ہے۔ خواہ ایسی حالت پائی جائے اگرچہ وہ نزول کا سبب نہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ص ۲۷۰ پر گزر بھی چکا ہے۔

[2] یعنی خالص مباح اللہ تعالیٰ کی محبت سے متعلق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہمارے لیے اللہ تعالیٰ کا ارادہ آسانی اور محبت کا ہے۔ اسی بات کا تقاضا ہے کہ رخصتیں اللہ تعالیٰ کو محبوب ہیں۔ اور اس کی کم از کم صورت یہ ہے کہ مندوب کی طلب مطلوب ہو۔

گزر چکا ہے۔ یا وہ اسباب دیکھے گا، جیساکہ بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ کپڑوں سمیت بیت اللہ کا طواف کرنا گناہ ہے اور بعض ماکولات میں بھی گناہ ہے۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی :۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)

ان سے پوچھو، بھلا وہ زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں جو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں، انہیں کس نے حرام کیا؟

اور یہی صورت اپنے باپوں، ماؤں اور باقی جن لوگوں کا آیت میں ذکر ہے، کے گھروں سے کھانے کی ہے۔ اور عدت کے دوران نکاح کے لیے اشارے کنائے میں اور ان کے علاوہ دوسرے امور میں بھی یہی صورت ہے۔ اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا ارشاد :۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (۲/۱۵۸)

تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ وہ ان دونوں (صفا مروہ) کا طواف کرے۔

اِذن کا معنی دیتا ہے۔ رہی اس کے واجب[1] ہونے کی بات تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ماخوذ ہے :۔

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ (۲/۱۵۸)

صفا اور مروہ اللہ کے شعائر سے ہیں۔

یا کسی دوسری دلیل سے اس مقام پر ایسے مجرد اذن پر تنبیہ ہو جو مجرد عملی اقدام کے لحاظ سے واجب اور لازم ہے اس چیز سے قطع نظر کہ اس کا ترک یا عدم ترک جائز ہے یا ناجائز۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم اسے سبب کے خصوص پر محمول کرتے ہیں[2]۔ اور وہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے قول من شعائر میں اس

---

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کی ظہر کی نماز فوت ہو گئی اور اس نے گمان کیا کہ غروب کے نزدیک اس کی قضا جائز نہیں تو اس کے سوال پر یہ کہا جائے کہ اگر تو اس وقت بھی نماز ادا کرلے تو کوئی گناہ نہیں تو اس جواب سے غرض صرف اتنی ہی ہے جو اس کے شبہ کو دور کر دے۔ اس پر ظہر کے واجب ہونے کی اصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

[2] یعنی اس سے مراد طلب اور وجوب ہو۔ اس تعبیر میں سبب کو بھی ملحوظ رکھا جائے جو طواف سے مسلمانوں کی کراہت ہے۔ جو اساف اور نائلہ کی وہاں موجودگی سے تھی (یہ صفا اور مروہ پر دو بت تھے جنہیں دورِ جاہلیت میں لوگ چھوتے تھے) تو سعی کے مطالبہ کے لیے یہ آیت نازل ہوئی۔ اور اس تعبیر میں مسلمانوں کی تنگی اور کراہت کو بھی ملحوظ رکھا جانے اور اللہ تعالیٰ کا قول من شعائر اللہ ۔ اپنی اصل وضع کے لحاظ گناہ کو دور کرنے میں لفظ لا جناح کی طرف پھرتا ہے۔

لفظ کے لیے خالص قرینہ کی طرح ہو جاتا ہے جو وضع کی اصل میں اس کے مقتضٰی سے ہے۔ البتہ جو چیز اس کے لیے سبب ہے وہی ہے جو فی نفسہ مباح ہے۔ گویا اذن کے معنوں میں جو چیز اس کے لیے سبب نہیں تھی وہ بھی اس کے ساتھ برابر ہو گئی۔ لہٰذا اس میں کوئی اشکال نہیں اسی ترتیب سے دوسری آیت میں بھی بات چلتی ہے[1]۔ اور باقی جو کچھ آیا ہے۔ وہ بھی اسی معنی میں ہے۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امر اور رخصت کو جمع کرنا دو منافی چیزوں کا آپس میں جمع کرنا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وجوب یا استحباب عزیمت اصلیہ[2] کی طرف لوٹے نہ کہ بعینہٖ رخصت کی طرف۔ یہی وجہ ہے کہ لاچار آدمی جب کوئی حلال چیز نہیں پاتا جس کی طرف اپنے نفس کو لوٹائے تو اسے تنگی دور کرنے کی غرض سے مردار کھانے کی رخصت دے دی گئی تاکہ اپنے آپ سے بھوک کے دکھ کو دور کر سکے۔ پھر اگر وہ تلف ہونے سے ڈرے اور اسے کھانے سے اپنے نفس کی تلافی پر قادر ہو تو اسے اپنے نفس کو زندہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَقْتُلُوٓا اَنْفُسَكُمْ (۴/۲۹) اور اپنی جانوں کو نہ مارو۔

جیسے کہ اسے ایسے ہی دوسرے جانداروں کے زندہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ وہ اس کی تلافی پر

---

[1] مگر اس میں کوئی ایسا لفظی قرینہ نہیں پایا جاتا جو اس لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیر دے۔ جبکہ ہم نے سبب کا اعتبار کر لیا اور اس کی طلب کی ہے۔ ہاں اس میں حالیہ قرینہ ہے اور وہ ہے نفس سبب جو یہ ہے کہ بعض تو جلدی کرنے والے کو گنہگار ٹھہراتے ہیں اور بعض تاخیر کرنے والے کو۔

[2] آمدی کہتے ہیں کہ مردار کھانا حالتِ اضطرار ہے اگرچہ اس لحاظ سے عزیمت ہے کہ وہ زندگی کو باقی رکھنے کے لیے واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ رخصت ہے کہ حرام اور ناپاک چیز کی میت ہے۔ اس نے اپنی بحث میں یہ واضح کیا ہے کہ ایک پہلو سے یہ رخصت ہے اور دوسرے پہلو سے عزیمت لیکن ان دونوں صورتوں میں زیرِ بحث حالتِ اضطرار ہے۔ اور مؤلف کی بحث اس کے مخالف ہے۔ اس نے بلا اضطرار اسے رخصت بنایا ہے۔ اور اس رخصت کی بنیاد بھوک کے دکھ کے ساتھ تنگی اور مشقت کا وقت ہے جو ہلاکت تک نہیں پہنچتا۔ اور عزیمت تو اس وقت ہو گی جب یہ مسئلہ جان کی ہلاکت تک پہنچے۔ تاکہ اس کا اصل کلی کی طرف رجوع ہو جو کہ جان کی محافظت کا واجب ہوتا ہے۔ مؤلف کا پہلا بیان جو تقاضا کرتا ہے وہ یہی بات ہے لیکن اس نے بعد میں کہا ہے "اگرچہ اس کے اپنے آپ سے تنگی دور کرنے کی جہت سے اس کا نام رخصت رکھ دیا جائے"۔ گویا وہ ہلاکت کے خوف کی حالت میں ہے ہر دو پہلوؤں سے اس کا رخصت اور عزیمت ہونا درست ہے۔ اس موقعہ پر مؤلف آمدی کی بحث کی طرف لوٹتا ہے اور بعد ازاں اس کے ماحصل کی وضاحت کرتا ہے۔ الّا یہ کہ اس کے پہلے قول وذلک ان المضطر۔ الی قولہ فان خاف کا اس مقام پر کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

قادر ہو۔ بلکہ اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو گڑھے کے کنارے پہنچ کر اس میں گرنے سے ڈرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا وہاں سے ہٹ جانا ہی مطلوب ہے اور اپنے آپ کو اس میں گرا دینا ممنوع ہے۔ اور ایسی صورت کو رخصت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ابتدائی کلی اصل کی طرف لوٹ رہا ہے۔ اسی طرح جو شخص اگر مردار چھوڑے تو تلف ہونے سے ڈرے وہ مردار کھالے اسے اپنی جان بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو اس پہلو سے اس کا نام رخصت نہیں رکھا جا سکتا، اگرچہ اس کے اپنے آپ سے تنگی دور کرنے کی جہت سے اس کا نام رخصت رکھ دیا جائے۔

ماحصل یہ ہے کہ بطور نفس کو زندہ رکھنا عزیمت کی طلب کا مطلوب ہے۔ اور یہ (کلی کے) افراد میں سے ایک فرد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تنگی دور کرنے کے لیے اس میں رخصت کی اجازت دی گئی ہے اور یہ اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ لہٰذا دو جہتیں اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔ اور جب جہات متعدد ہو جائیں تو مزاحمت زائل ہو جائے گی اور تنافی ختم ہو کر ان کا جمع ہونا ممکن ہو جائے گا۔ رہا عرفہ اور مزدلفہ اور ایسی چیزوں کا جمع ہونا تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ قائل کے نزدیک رخصت کی طلب سے ہے بلکہ وہ عزیمت ہے جو اس کے نزدیک تعبدی حکم ہے۔ اور اس پر قصر کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث دلالت کرتی ہے:۔

فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین الحدیث[1] نماز دو دو رکعتیں فرض ہوئی تھی۔

اور قصر کی علت تنگی یا مشقت اس کے رخصت ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ جبکہ ہر اس چیز کو جو تنگی کو دور کرنے والی ہو اس عام اصطلاح کے مطابق رخصت کا نام نہیں دیا جاتا[2]۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ شریعت پوری کی پوری ہی رخصت ہو۔ کیونکہ یہ پہلی شریعتوں کی نسبت ہلکی ہے۔ یا پانچ نمازوں کا مشروع ہونا بھی رخصت ہے کیونکہ وہ آسمان میں پچاس مشروع ہوئی تھیں اور قرض، مساقات، قراض اور عاقلہ پر دیت لگانا رخصت ہے۔ اور یہ ایسا نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جو مجرد اباحت سے نکل جائے[3]

---

[1] اسے نسائی کے علاوہ چھیئوں نے نکالا۔ اور اس حدیث کا آخری حصہ یوں ہے:۔

ثم اتمها فی الحضر واقرت صلوۃ المسافر علی الفریضۃ الاولیٰ۔ پھر حضر میں نماز کو پورا کر دیا اور مسافر کی نماز کو پہلے فریضہ کے مطابق بحال رکھا۔

[2] بلکہ اس میں یہ قید ضروری ہے مستثنیٰ من اصل کلی یقتضی المنع (اصل کلی سے مستثنیٰ منع کا مقتضی ہے) جیسا کہ اسکا بیان گزر چکا ہے۔ اور جو کچھ ابتداءً فرض ہوا وہ فقط دو رکعتیں تھیں، تو وہ اصل ہے نہ کہ رخصت۔

[3] یعنی مصنف کا ابتدا سے مسئلہ میں جو مدعا تھا وہ یہی ہے جو ثابت ہو گیا۔

رخصت نہیں ہوتی۔ رہا آپ کا یہ ارشاد:۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰی رُخَصُہٗ۔ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتیں قبول کی جائیں۔

تو اس کی وضاحت عنقریب[1] آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ علاوہ ازیں مباحات میں سے کچھ تو پسندیدہ[2] ہیں اور کچھ ناپسندیدہ۔ جیساکہ احکامِ تکلیفیہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ لہٰذا کوئی منافات نہیں۔ رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:۔

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ۔ (۲/۱۸۵) اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے، تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور ایسی ہی دوسری آیات کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ مباح رخصتوں کا مشروع ہونا آسانی ہے اور تنگی سے نجات ہے۔ وباللہ التوفیق۔

تیسرا مسئلہ

رخصت اضافی چیز ہے۔ اصلی نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسے قبول کرنے میں ہر شخص اپنے آپ کے لیے خود فقیہ ہوتا ہے تا آنکہ کوئی شرعی حد اس کی تحدید نہ کردے جہاں جاکر وہ رک جائے۔ اسکی وضاحت کئی وجوہ سے ہوسکتی ہے:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقّت ہے اور مشقت میں مبتلا شخص قوت اور ضعف کے لحاظ سے، احوال کے لحاظ سے، عزائم کی قوت اور ضعف کے لحاظ سے، زمانہ اور اعمال کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کا ایسا سفر جو سواری پر ہو اور یہ سفر صرف ایک دن رات کا ہو ماحول دوستانہ اور محفوظ، علاقہ پُرامن، اور سفر اطمینان کا ہو جس میں جلدی نہ ہو۔ موسم سردیوں کا اور دن چھوٹے ہوں اس سفر جیسا نہیں

---

[1] ساتویں مسئلہ کی ذیلی فصل میں۔

[2] اس کا محبوب ہونا اس کے مباح ہونے کو لازم نہیں اگرچہ وہ مطلوب ہو۔ جیساکہ یہی اعتراض کی بنیاد ہے۔

[3] اگر داد کو حذف کر دیا جائے اور مابعد کو مشقت میں ضعف اور قوت کے لیے مختلف حیثیتوں سے اسباب بنا دیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔

ہوسکتا جو فطر اور قصر میں بالکل اس کا اُلٹ ہو۔ اسی طرح سفر کی سختیوں اور مشقتوں پر صبر کی اہلیت بھی ہر[1] ایک میں مختلف ہوتی ہے۔ بہت سے عربی انسان ایسے ہیں جو شدید قسم کے معاملات کو سر کرنے کے شوقین ہوتے ہیں حتیٰ کہ یہ اس کی عادت بن جاتی ہے جس سے نہ وہ کوئی تنگی محسوس کرتا ہے اور نہ ہی اسکا سبب اسے دُکھیا بنا سکتا ہے۔ وہ اپنی عبادات ٹھیک طور پر اور ان کے اوقات ادا کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ اور بہت سے آدمی اس کے برعکس بھی ہوتے ہیں۔ بھوک اور پیاس پر صبر کی بھی یہی صورت ہے بزدلی اور شجاعت کا اختلاف بھی ہوتا ہے اور اس کے علاوہ بعض دوسرے امور بھی ہیں جن پر وہ ضبط کی قدرت نہیں رکھتا۔ اسی طرح مریض کو نماز، روزہ، جہاد وغیرہ سے بالنسبت مشقت ہوگی۔ جب یہ صورت ہو تو پھر تخفیفات کے بارے میں قابلِ اعتبار مشقت کے لیے کوئی مخصوص ضابطہ نہیں بن سکتا۔ نہ ہی ایسی کوئی حد قائم کی جا سکتی ہے جو سب لوگوں کے لیے قابلِ عمل ہو۔ اسی لیے ان سب باتوں کے ملحوظ رکھتے ہوئے شریعت نے علت کے بجائے سبب کو قائم کیا۔ اس نے سفر کا اعتبار کیا کیونکہ وہ مشقت کی موجودگی کا مظنہ ہونے کے بہت قریب ہے اور وہ ہر مکلف کو جس حال میں باقی ہے چھوڑ دیتی ہے۔ یعنی اگر قصر یا فطر کی کوئی صورت ہے تو وہ سفر میں ہے۔ اور بہت سی باتیں چھوڑ دیں جو اجتہاد کے سپرد کی گئی ہیں۔ جیسے مرض۔ بہت سے لوگ اپنی مرض میں طاقتور رہتے ہیں جبکہ دوسرے ایسے نہیں ہوتے تو ان دونوں میں سے کسی آدمی کی طرف بالنسبت رخصت مشروع ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں۔ اندریں صورت رخصتوں کے اسباب قانون اصلی کے تحت داخل نہیں ہیں اور نہ ہی کوئی ایسا ضابطہ بنایا جا سکتا ہے۔ بلکہ یہ رخصت ہر مخاطب کے لیے بالنسبت اضافی چیز ہے۔ لہٰذا جو شخص ان لاچاروں میں سے بھوک پر صبر کرنے پر آمادہ ہو اور بھوک کی وجہ سے اس کی حالت خراب نہ ہو، جیسا کہ عرب لوگ تھے یا جیسا کہ اولیاء کے متعلق مذکور ہے، تو ایسے شخص کے لیے مردار کھانے کی اباحت نہیں ہوگی اور یہ اسی مناسبت سے ہوگی جتنی کہ اس شخص کی حالت اس کے خلاف ہوگی[2] یہ ایک وجہ ہوئی۔

---

[1] اس سے ماقبل مشقت کے اختلاف کی وضاحت۔ قوۃ اور ضعف، زمانوں اور خارجی احوال کے اختلاف اور ان سے اثر پذیر ہونے والے شخص کی صفات کی بنا پر تھا۔ اور یہ وضاحت عزائم کے اختلاف سے متعلق ہے۔ اور اس کا اختلاف احوال کی طرف راجع ہونا، قطع نظر ارادہ کی قوت اور ضعف کے درست ہوتا ہے اور وہی اسکے لوٹنے یا نہ لوٹنے کا مرجع ہے۔ اسمیں عزیمت کی قوت کا کوئی دخل نہیں۔ [2] یعنی جس شخص کی حالت خراب ہو جائے اس پر رخصت قبول کرنا واجب ہے۔ اور جس کی حالت خراب نہ ہو نہ ہی مشقت محسوس کرے تو وہ صاحب اختیار ہے۔ مؤلف کی یہی مراد ہے اسی لیے اس نے لاچار کا وصف بیان کرنے کے بعد یہ نہیں کہا فلا یترخص فی اکلھا (وہ اسے کھانے میں رخصت قبول نہ کرے)

دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکلف عامل عمل پر مشقت برداشت کرنے والا ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ چیز اس پر ہلکی ہوتی ہے۔ جو دوسرے لوگوں پر بوجھل ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں اللہ کو دوست رکھنے والوں کی خبریں تجھے کافی ہیں۔ جنہوں نے شوائد پر صبر کیا اور اپنے آپ پر مشقتوں کے بوجھ اٹھائے۔ اور زندگی کی ہلاکت کے قریب پہنچے۔ مدتیں گزر گئیں اور وہ اپنے پہلے اعمال پر قائم رہے وہ ان اعمال پر حریص اور انہیں غنیمت سمجھتے تھے اور محبوبوں کی رضا کا طمع رکھتے تھے۔ اور انہوں نے اعتراف کیا کہ یہ سختیاں اور مشقتیں ان پر سہل ہیں بلکہ ان کے لیے لذت اور نعمت ہیں اور یہ چیز بھی دوسروں سے بالنسبت ہے جو انہی چیزوں کو سخت سزا اور دکھ دینے والا رنج سمجھتے تھے۔ لہٰذا واضح دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشقت اُٹھانے والے پر یہ مشقت نسبت اور اضافت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جو حکم اس پر مبنی ہو نسبت اور اضافتوں کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔

اور تیسری وجہ وہ ہے۔ جس پر شرع دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ وصلی روزوں کی ممانعت اور عبادات میں زمانی وقفوں کے متعلق آیا ہے۔ شارع نے بندوں سے مہربانی اور نرمی کا حکم دیا ہے۔ پھر آپؐ کے بعد لوگوں نے ایسا ہی کیا یہ جانتے ہوئے کہ نہی کا سبب وہ تنگی اور مشقت ہے جو ان کے حق میں مفقود ہے۔ اسی لیے ان کے نفوس نے انہیں اطلاع دی کہ وصلی روزے ان کو ان کی ضروریات سے نہیں روکتے، نہ ہی انہیں اپنے سلوک کے طریقہ سے الگ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان وصلی روزوں سے ان کے حق میں کوئی تنگی نہیں۔ تنگی تو صرف اس شخص کے لیے ہے جو تنگی محسوس کرے حتیٰ کہ اسے اس کی ضروریات اور حاجات سے روک دے۔ رخصت کے سبب کے اضافی ہونے کے یہی معنی ہیں۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رخصت بھی اسی طرح ہو۔ لیکن یہ طرزِ استدلال مشقت[۱] کی مختلف انواع میں سے ایک نوع پر

---

[۱] کیونکہ یہاں مشقت کی ایک دوسری قسم ہے جو پہلے ذکر نہیں ہوئی۔ جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اس کے مطابق مشقت کا تقاضا یہ ہے کہ رخصت پر عمل کیا جائے اور یہاں مشقت اصلی حکم سے جدائی کو روک رہی ہے اور وہ وصلی روزے رکھنے کی ممانعت ہے۔ اور عدم مشقت انہیں ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ منہی عنہ فعل کی رخصت پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ بھی ایسا حکم نہیں جس میں صعوبت کے حکم سے سہولت کے حکم کی طرف انتقال ہو۔ لہٰذا یہ رخصت کے مقام نہیں۔ اِلّا یہ کہ اس میں بہر حال مشقت کی ایسی نوع پائی جاتی ہے جس پر ان کے اختیار کا حکم مبنی ہوتا ہے۔ گویا اس بات پر استدلال کہ اختلاف احوال واشخاص سے مشقت کی پہلی نوع میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے ایسا استدلال ہے جو نہ تو مشقت کی جنس سے ہے اور نہ بنفسہٖ مشقت کی نوع ہے۔ تو یہ مطلق سے مقید پر استدلال بن جاتا ہے اس حیثیت (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اسے جنس بنا دیتا ہے۔ اور یہ چیز پیدا نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ اسے اپنے ماقبل سے ضم کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ استدلال مجموعی طور پر درست ہے جس قدر کہ وہ کتاب الادلہ کی فصل العموم میں مذکور ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے[1] کہ رخصت کی مشروعیت میں جو حرج معتبر ہے وہ یا تو مکلف میں اثر انداز ہوگا، اس طرح کہ وہ عادت کے طور پر نہ کہ عبادت کے طور پر اس سبب کے ساتھ تفرع پر قادر نہ ہوگا یا اس لیے دیئے گئے حکم کے مطابق ایسا کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا پھر وہ مکلف میں غیر موثر ہوگا بلکہ اپنے صبر میں مغلوب اور اپنے عزم میں شکست خوردہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو ظاہر ہے کہ وہ رخصت کا محل ہے اِلّا یہ کہ اس میں رخصت کو وجوب[2] یا استحباب کے طور پر قبول کرنے کو طلب کیا جائے۔ اور یہ سب کچھ عمل کو منقطع کرنے یا ناتمام رکھنے والی چیزوں کے حساب سے ہوگا۔ اور جب وہ مامور بہ ہوگا تو وہ رخصت نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا، بلکہ عزیمت ہوگی۔ اور اگر دوسری صورت[3] ہو تو اس کے کرنے میں نہ کوئی حرج[4] ہے اور نہ مشقت، مگر وہ جو عادی اعمال میں ہو۔ اور یہ ایسا حرج ہونے کی نفی کر دیتا ہے جس سے رخصت کے لیے علت پیدا ہو۔ اور جب دونوں قسموں میں رخصت کے محل کی نفی ہو گئی ۔ جن کی تیسری قسم ہے ہی نہیں ۔ تو رخصت اپنے اصل سے اُٹھ گئی۔ حالانکہ اس کی موجودگی کے معلوم ہونے پر اتفاق ہے۔ تو یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔ اور جو کچھ اس پر بنا کیا جائے گا اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اس کا جواب دو پہلوؤں سے ہے:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے کہ وہ مقید ہے یا عام سے خاص پر استدلال ہے اس لحاظ سے کہ وہ خاص ہے۔ اور یہ بات درست نہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔ اِلّا یہ کہ اسے اپنے ماقبل سے ضم کر دیا جائے تو اس کا صرف یہ فائدہ ہوگا کہ مشقت اختلاف احوال و اشخاص سے مختلف ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ یہ فائدہ نہیں دیتی کہ یہ معروف رخصت کے موضوع میں ہے۔ اسے ذہن میں رکھیے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یہ سوال اگر رخصت کے وجود کی اصل پر وارد ہے تو اسے باب کے آغاز میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ لیکن مشقت میں بحث کی مناسبت کے لحاظ سے یہاں ذکر کرنا بھی درست ہے۔

[2] یعنی ایسی چیز میں مشقت جو اسے عبادت اور عادت کی اصل سے عاجز بنا دے۔ اور مصنف کا قول "اومندبًا" یعنی وہ عاجز تو نہ ہو لیکن اس کام کو پوری طرح سرانجام بھی نہ دے سکے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے۔

[3] اس مفروضہ کے ساتھ کہ اس کا صبر مغلوب اور اس کا عزم شکست خوردہ ہے یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے حسبِ معمول اعمال کے علاوہ کوئی مشقت نہیں؟ یہ بات اس حرج کی نفی کر دیتی ہے جس سے رخصت کے لیے علت پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا سوال اُٹھانا نامناسب ہے۔ غور فرما لیجئے۔

پہلا یہ ہے کہ یہ سوال ایک دوسری صورت پر اُلٹایا ہوا ہے۔ کیونکہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ تمام تر رخصتیں.. مامور بہا ہوں خواہ واجب ہونے کی صورت میں ہوں یا مستحب ہونے کی صورت میں۔ جبکہ کوئی ایسی رخصت فرض نہیں کی گئی مگر اس میں یہ بحث جاری ہے۔ کہ جب وہ سب اس لزوم میں مشترک ہیں تو نہ کوئی دلیل پیدا[1] ہوگی نہ ہی ان الزامات کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو دو باتوں کی وجہ سے سوال لازم نہیں رہتا۔ پہلی یہ کہ رخصتوں کی دو قسمیں ہونے پر کوئی دلیل نہیں، کہ ان کے درمیان تیسری قسم کا امکان نہ ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ حرج عمل میں موثر نہ ہو، نہ ہی مکلف پریشان حال[2] ہو۔ ہر شخص مرض یا سفر کی حالت میں روزہ رکھنے سے حرج کو اپنے دل میں معلوم کر لیتا ہے کہ روزے کے ساتھ اسے اپنا سفر تو روکنا پڑے گا، یا اس کے مرض میں خلل تو واقع نہ ہوگا یا اس کے کام میں خرابی تو نہ پیدا[3] ہوگی۔ اسی طرح باقی سب امور جو رخصتوں سے متعلق ہیں، اسی تقسیم کے مطابق اس میں جاری ہوں گے۔ اور تیسری قسم ہی اباحت کا محل ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا جاذب نہیں جو ان دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو کھینچے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ تخفیف کے لیے شرع کی طلب

---

[1] کیونکہ سائل کے لیے کہا گیا ہے کہ: اعتراض مشترک ہے تو جو آپ کا جواب ہوگا وہی ہمارا جواب ہے۔ یعنی یہ مثال الزامی طور پر کیوں نہ کی جائے۔

[2] یعنی وہ شخص جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ اس کا صبر مغلوب اور اس کا عزم شکست خوردہ ہو۔

[3] مؤلف کے اس قول کی طرف رجوع فرمائیے واذا کانت مامورا بھا فلا تکون رخصۃ پہلے جواب میں ملحوظ رہے کہ یہاں ایسی رخصت کا محل ہے جو زیر بحث ہے اور وہ مباح ہے۔ مؤلف نے سوال میں تیسری قسم کے وجود کا ذکر نہیں کیا اس کے باوجود جو اس میں اعتراضات ہیں ان کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ دوسرا جواب اس قول پر استوار ہے کہ رخصت تو مامور بہ تک میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کی طلب اس کے رخصت ہونے کی جہت سے نہیں بلکہ کسی اور جہت سے ہوتی ہے۔ پس عزیمت کی جہت تو نفس طلب سے ظاہر ہے اور رخصت کی جہت یہ ہے کہ وہ صعوبت والے حکم سے سہولت والے حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے جبکہ صعوبت والی اصل باقی رہتی ہے جو بہرحال معمول بہ ہوتی ہے۔ ہم نے فی الجملہ مجموعی طور پر کہا ہے کیونکہ وہ کسی ایسے شخص کے حق میں معمول بہ نہیں ہوتی جس سے رخصت طلب کی جائے مخفی نہ رہے کہ علماء نے بنفسہ ایسے شخص کے حق میں اس کے ساتھ عمل باقی رکھنے کی شرط لگائی ہے۔ ورنہ وہ اپنے رخصت ہونے سے عزیمت ہونے کی طرف نکل جائے گا۔ کیونکہ رخصت صرف احکام تکلیفیہ میں ہوتی ہے اور تکلیف اس کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا کسی مجبور اللسان کی زبان پر کلمۂ کفر کا جاری ہونا تحریم کی نفی کرنا رخصت نہیں بن جاتی کیونکہ مجبوری تکلیف کو روک دیتی ہے۔ اور رمضان کا روزہ توڑنے پر اور دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اکراہ کے متعلق بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

جب وہ اسے طلب کرے تو وہ اس لحاظ سے نہیں ہوتی کہ وہ رخصت ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ عزیمت ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتا یا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ وہ دینی یا دنیوی امور میں سے کسی امر کی خرابی کی طرف لے جاتا ہے۔ لہٰذا یہ طلب اس خرابی سے باز رہنے کی حیثیت سے ہوتی ہے، نہ اس لیے کہ وہ عمل بنفسہٖ رخصت ہے۔ اسی لیے کھانے کی موجودگی میں نماز سے[1] منع کیا گیا ہے۔ اور خبیث چیزوں (باد اور پاخانہ) کی مدافعت کے ساتھ بھی۔ اور اسی طرح[2] کے دوسرے امور ہیں۔ گویا رخصت[3] اباحت کی اصل پر باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ رخصت ہے۔ لہٰذا وہ شرع سے مطلقاً نہیں اٹھ جاتی۔ اور طلب اور اباحت کے دونوں پہلوؤں کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ اس کی عدم تحریم رخصت نہیں۔ کیونکہ جو دلیل تحریم پر قائم ہے اس شخص کے لیے بالنسبت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا رخصت صرف اس صورت میں ہے کہ معمول بہٖ صعوبت والی دلیل بنفسہٖ اس شخص کے لیے بالنسبت باقی رہے۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس دوسرے جواب میں کیا ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ مؤلف نے رخصت کی جو تعریف کی ہے جو اس کے قول ما شرع من الاحکام لعذرٍ شاقٍ استثناء من حکم کلی) عذر شاق کی بنا پر وہ شرعی احکام جو کلی کے حکم سے مستثنیٰ ہوں) پر منطبق نہیں ہوتی۔ لہٰذا جو کچھ گزر چکا اس سے مؤلف کا تردید نہیں ہوتی۔

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] عبداللہ بن محمد بن ابوبکر سے روایت ہے کہ ہم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھے کہ کھانا لایا گیا۔ قاسم بن محمد نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے کہ:۔

لا صلوٰة بحضرة الطعام ولا لمن يدافعه الاخبثان۔	کھانا موجود ہو تو نماز نہیں ہوتی اور نہ اس شخص کی نماز ہوتی ہے جو دو خبیث چیزوں (باد اور پاخانہ) کو روکنے کی کوشش کر رہا ہو۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے نکالا اور یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اھ تیسیر

[2] جیسے مغصوبہ زمین میں نماز۔ یعنی یہاں دو پہلو ہیں۔ ان میں سے ایک پر طلب اور عزیمت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر رخصت کا۔ جیسا کہ ایسے مسائل میں نماز میں نہی اور طلب دو مختلف پہلوؤں پر متوجہ ہوتی ہے۔ جب تک جہت متحد نہ ہو اس سے کوئی مانع نہیں۔ مقام کی مشابہت کے ذکر سے مؤلف کا مقصد جواب کو قریب لانا ہے۔

[3] یہ پہلے جواب پر ظاہر تفریع ہے۔ مگر دوسرے جواب میں کچھ واضح نہیں کیا الا یہ کہ اس کے لیے رخصت برحق کہ یا طلب کے پہلو کے علاوہ کوئی دوسرا پہلو ہے۔ رہا اس کا اس حالت میں مباح ہونا تو مصنف نے سابقہ بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی وضاحت نہیں کی۔ اسی لیے کہہ دیا ہے کہ وقد مر بیانہ۔

چوتھا مسئلہ

اباحت رخصت کی طرف منسوب ہے کہ آیا وہ اباحت کی اس قسم سے ہے جو رفع حرج کے معنی میں ہے یا اس قسم سے جو ترک اور فعل کے درمیان اختیار کے معنوں میں ہے۔

جو کچھ رخصتوں سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ رفع حرج کے معنوں میں ہے۔ دوسرے معنوں میں نہیں۔ اور یہ چیز اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ظاہر ہے:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ۔ (۲/۱۷۳) — تو جو کوئی لاچار ہو جائے اور نہ وہ سرکشی کرنے والا ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۵/۳) — بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے فعل اور ترک کا اختیار ہے۔ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اگر وہ لاچاری کی حالت میں مردار کھالے تو گناہ اُٹھ جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (۲/۱۸۴) — تو جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا کہ اسے اختیار ہے کہ روزہ چھوڑ دے اور نہ یہ کہا کہ اسے[۱] چاہیئے کہ روزہ چھوڑ دے۔ اور نہ یہ کہا کہ اس کے لیے جائز ہے۔ بلکہ نفس عذر کا ذکر کر دیا اور اشارہ کر دیا کہ اگر وہ روزہ چھوڑے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:۔

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ (۴/۱۰۱) — اگر تم نماز قصر کر لو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔

ایک قول[۲] کے مطابق اس سے مراد رکعات میں کمی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم پر لازم

۱؎ یہ واضح نہیں۔ کیونکہ کلام اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو ترک اور فعل کے درمیان تخییر پر دلالت کرتا ہو۔ یہ وہم نہ ہونا چاہیئے کہ یہاں کوئی امر یا نہی کا لفظ لایا جاتا۔ اگر ایسا ہوتا بھی تو وہ سابقہ اور لاحقہ بیان کے خلاف ہوتا۔

۲؎ طاؤس اور ضحاک کی طرف منسوب ہے کہ قصر نماز کے احوال کی طرف لوٹتا ہے خواہ یہ تسبیحات کے پورا کرنے اور تخفیف سے متعلق ہو خواہ کسی بھی وجہ کی طرف توجہ سے ہو۔ اس صورت میں وہ شرط باقی رہ جاتی ہے جو اس (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ہے کہ قصر کرو۔ یا اگر چاہو تو قصر کر لو۔ اور مجبور شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ۔ الآیۃ الی قولہ ۔ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ (۱۶/۱۰۶)

جو شخص اپنے ایمان لانے کے بعد کفر کرے۔ الآیہ کہ وہ مجبور کر دیا جائے۔ الی قولہ۔ لیکن جس نے انشراح صدر کے ساتھ کفر کیا تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہے۔

تو اس کی صورت یہ ہے کہ جو شخص مجبور کر دیا جائے اس پر نہ غضب ہے اور نہ ہی اسے عذاب ہو گا اگرچہ وہ کلمۂ کفر کہہ دے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسے اختیار ہے کہ کلمہ کفر بول دے یا اگر چاہے تو بول لے۔ اور حدیث میں ہے[۱]

اکذب امراتی؟ قال له، لا خیر فی الکذب قال له: أفاعدها واقول لها؟ قال: لا جناح علیك۔[۲]

کیا میں اپنی بیوی سے جھوٹ بول لوں؟ آپؐ نے فرمایا: جھوٹ میں کوئی بھلائی نہیں، وہ کہنے لگا کیا میں اس سے وعدہ کروں اور اسے ایسا کہوں؟ آپ نے فرمایا: تجھ پر کچھ گناہ نہیں۔

آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ ہاں ایسا کر سکتے ہو، نہ یہ فرمایا کہ اگر تو چاہے تو ایسا کر لو۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان امور میں تخییر مراد نہیں یہ ہے کہ جمہور یا سب علماء کہتے ہیں کہ: جو شخص مجبور ہونے کے باوجود کلمۂ کفر نہ کہے اسے اجر بھی ملے گا اور اس کا درجہ بھی بہت بلند ہو گا۔ اور تخییر ہر دو اطراف میں سے کسی نہ کسی طرف کی ترجیح کی نفی کر دیتی ہے۔ یہی صورت دوسرے مذکور امور کی، اور اس کے علاوہ دوسرے امور[۳] کی بھی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) آیت میں ظاہر ہے کہ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ۔ (اگر تم ڈرو کہ تمہارا دشمن تمہیں کسی مصیبت سے دوچار کر دے گا) اِلّا یہ کہ وہ بھی اسی بنا پر رخصت ہو اسی لیے اپنے قول کو اس قول پر مقید کیا۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] اسے مالک نے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

[۲] اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی سے ایسا وعدہ کرے جس کے متعلق وہ جانتا ہو کہ اسے پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ تو خاوند کو اپنی بیوی سے ایسے وعدہ کی بالنسبت رخصت ہے۔

[۳] مباح کے مباحث میں پہلے گزر چکا ہے کہ صبر مستحب کلمہ کے عدم ذکر پر ہے۔ اِلّا یہ کہ مصنف کے اس قول فکذلك غیرہ میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ جمہور یا سب اس بات کے قائل ہیں کہ رخصت کا ترک افضل ہے معہذا ابو حنیفہ قصر اور فطر کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔ اور رخصت کا نام اس حیثیت سے اسقاط رکھ دیا ہے کہ اس سے نماز اور روزوں کی تکمیل درست نہیں رہتی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب مسافت دو مرحلوں (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور جو اباحت تخییر کے معنوں میں ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے :۔

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۔ (۲/۲۲۳)

عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں۔ تو اپنی کھیتی کو تم جہاں سے چاہو آؤ۔

اس سے مراد یہ ہے کہ تم جیسے چاہو۔ آگے سے پیچھے سے یا پہلو سے: سو یہ واضح تخییر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول :۔

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا (۲/۳۵)

اور تم دونوں جہاں سے چاہو بافراغت کھاؤ۔

اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں۔ اور تکلیفی حکم کی قسم میں ان دونوں قسم کے مباحوں کا فرق پہلے گزر چکا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے اس پر کیا چیز مبنی ہے؟

تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس پر بہت سے فوائد مبنی ہیں۔ لیکن ہمارے مسئلہ میں جو بات درپیش ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم یوں کہیں کہ رخصت حقیقتاً مخیر فیہا ہے تو لازم آتا ہے کہ وہ ایسی عزیمت کے مقتضیٰ کے ساتھ ہو جو مخیر واجب ہو۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ رخصت اپنے فاعل سے رفع حرج کے معنی میں مباح ہے تو ایسی صورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ رفع حرج تخییر مستلزم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تخییر واجب کے ساتھ بھی پائی جاتی ہے۔ اور جب یہ صورت ہو تو واضح ہو جاتا ہے کہ عزیمت وجوب کے ایسے اصل پر ہے جو شرعاً مقصود معین ہے۔ پھر جب اس پر عمل کرے گا تو معذور اور غیر معذور کے عمل میں کچھ فرق نہ رہے گا۔ لیکن عذر اس شخص سے گناہ کو اٹھا دیتا ہے جس سے وہ منتقل ہوا، اگر وہ اپنے لیے انتقال پسند کرتا ہے۔ اور اس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آگے آ رہی ہے۔

پانچواں مسئلہ

شرعاً رخصت پر عمل کرنے کی دو قسمیں ہیں :۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) سے زیادہ ہو تو رخصت صیام اور اتمام (نماز) سے افضل ہوتی ہے۔ عیاض نے الاکمال میں کہا ہے قصر کا سنت ہونا مشہور ہے جو امام مالک اکثر صحابہ اور علمائے سلف و خلف کا مذہب ہے۔ اور مالکیہ اس بات پر نص لاتے ہیں کہ مسافر کے لیے ظہرین (ظہر اور عصر) اور عشاءین (مغرب اور عشاء) کا جمع کرنا جائز رخصت ہے۔ اور جائز تخییر کے معنوں میں ہے۔ یہ بھی دیکھئے اور وہ بھی جو مؤلف نے کہا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ مشقت کے مقابلہ میں اس پر صبر نہ کر سکے۔ خواہ یہ طبعًا ہو جیسے مثال کے طور پر ایسا مرض جو مریض کو ارکانِ نماز پوری طرح ادا کرنے سے عاجز بنا دے یا روزے سے جس سے اس کا دم نکل جائے۔ اور خواہ یہ شرعًا ہو جیسے روزہ جو نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور کی قدرت ہی نہ رہنے دے یا وہ نماز کے پورے ارکان بجا نہ لا سکے اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ مکلّف کو مشقت کے مقابلہ میں اس پر صبر کرنے کی قدرت ہو۔ اور اس کی مثالیں ظاہر ہیں۔ پہلی صورت اللہ کے حق کی طرف راجع ہے۔ اس میں رخصت پر عمل کرنا ہی مطلوب ہے اسی لیے حدیث میں آیا ہے:۔

لیس من البر الصیام فی السفر[1] سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

اور طعام کی موجودگی نماز سے منع کرنا بھی اسی معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے یا وہ چیز ہے جو دو خبیث چیزوں کی مدافعت کرتی ہے:۔

وَإِذَا حَضَرَ الْعَشَآءُ وَأُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ فَابْدَؤُا بِالْعَشَآءِ[2] جب کھانا حاضر ہو اور نماز کھڑی ہو۔ تو کھانا کھانے میں پہل کرو۔

ایسی ہی اور بھی مثالیں ہیں۔ گویا ایسے موقعہ پر رخصت پر عمل کرنا اپنی اصل سے جا ملتا[3] ہے۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہاں رخصت عزائم کے قائم مقام ہے۔ اس لیے علماء نے ہلاکت کے خوف سے مردار کھانا واجب قرار دیا ہے اور اگر وہ ایسا نہ کرے گا اور مر جائے گا تو آگ میں داخل ہو گا۔

رہی دوسری صورت تو وہ بندوں کے حظوظ کی طرف راجع ہے تاکہ وہ اللہ کی نرمی اور آسانی کی وجہ سے حظ حاصل کر سکیں۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ طلب سے مختص ہو حتیٰ کہ اس میں مشقت یا...

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے علاوہ پانچوں سے لفظ الصوم کے ساتھ نکالا۔ میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن ماجہ کی روایت الصیام کے لفظ سے ہے جیسا کہ مؤلف نے اس کا ذکر کر دیا ہے۔

[2] اسے تیسیر میں شیخین سے دو جملوں کی تقدیم و تاخیر سے نکالا۔ اور اس میں ایک اور روایت بھی ہے جو نسائی کے علاوہ چھیوں سے ہے۔

اذا وضع عشاء احدکم و اقیمت الصلوٰۃ فابدءوا بالعشاء۔ جب تم میں سے کسی کا کھانا رکھ دیا جائے اور جماعت کھڑی ہو۔ تو پہلے کھانا کھا لو۔

[3] وہ اللہ کے حق کی طرف راجع ہے۔ کیوں کہ ان امور کے ساتھ نماز میں حضوری قلب اور کمال کے ساتھ ادائیگی آسان نہیں ہوتی۔

عدم مشقت کے حال کا اعتبار نہ کیا جائے۔ جیسے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع ہونا۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ وہ بھی عزائم سے ملنے والی ہے کیونکہ وہ عزائم کی طلب کے لیے مطلقاً مطلوب بن گئی ہے۔ حتیٰ کہ لوگ اسے مباح نہیں بلکہ سنت شمار کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ رخصت ہونے سے نہیں نکلتی۔ کیونکہ رخصت میں شرعی طلب اس کے رخصت ہونے کی نفی نہیں کرتی۔ جیساکہ لاچار آدمی کے مردار کھانے کے بارے میں علماء کہتے ہیں۔ اندریں صورت وہ اس لحاظ سے رخصت ہے کہ اس پر رخصت کی حد واقع ہوتی ہے اور عزیمت کے حکم میں اس حیثیت سے کہ وہ عزائم کی طلب کی مطلوب ہے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ طلب سے مختص نہ ہو، بلکہ اپنی اصل تخفیف اور رفع حرج پر باقی رہے تو وہ اباحت کی اصل پر ہے۔ پس مکلف پر لازم ہے کہ وہ عزیمت کی اصل کو پکڑے اگرچہ اسے اس میں مشقت بھی برداشت کرنی پڑے۔ اور اسے رخصت قبول کرنے کا بھی حق ہے۔

ان اقسام کے حکم کی صحت پر دلائل ظاہر ہیں۔ لہٰذا ان کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

پھر اگر کوئی اس پر تنبیہ کی طرف جھانکے تو ہم کہیں گے کہ:

پہلی قسم کی بات یہ ہے کہ جب مشقت اصل کلی میں خلل کی طرف لے جائے تو لازم ہے کہ عزیمت کی اصل میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے۔ جب عبادت ٹھیک طور پر اور مکمل طور پر ہو سکے تو وہ اپنی اصل سے[1] رخصت کے اٹھنے کی طرف لے جاتی ہے۔ لہٰذا جس ادائیگی پر وہ قادر ہوا ہے جو رخصت کا مقتضیٰ تھا وہی مطلوب ہے۔ اور اس دلیل کا ثبوت اس کتاب میں کتاب المقاصد میں مذکور ہے۔

رہی دوسری قسم۔ تو جب یہ فرض کر لیا کہ دلیل کے ساتھ معینہ رخصت کا اختصاص بالخصوص اس پر عمل کی طلب پر دلالت کرتا ہے تو اس وقت وہ رخصت اس وجہ سے فی نفسہٖ رخصت کے احکام سے نکل جاتی ہے جیساکہ امام مالک کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے ساتھ جمع کی طلب ثابت ہے۔ پس یہ اور اس سے ملتے جلتے امور جو رخصت کے عام حکم سے خاص کیے گئے ہوں میں یہی صورت ہوگی اور اس میں کلام نہیں۔

رہی تیسری قسم تو پہلے جو دلائل گزر چکے ہیں وہ رخصت کے اذن[2] میں یا فاعل سے گناہ کے اُٹھنے میں

---

[1] یعنی اس کی عدم تحصیل۔ یہ ایسی چیز کے لیے ہے جس میں کوئی شخص طبعاً عاجز ہو جائے اور اگر یہ عجز شرعاً ہو جیساکہ سابقہ مثالوں میں ہے تو اس کا اُٹھنا کمال کے لیے ہوگا نہ کہ اصل کے لیے۔ غور فرمائیے کہ حضوری قلب نماز کا رکن نہیں۔ اور مصنف کے قول اتمام ارکانہا کا معنی اگر نماز کے سابق ارکان کو پورا کرنا ہو تو یہ ظاہر ہے اور اگر اسکا معنیٰ اصل رکن سے کسی زائد رکن کی تکمیل ہو تو اسکی دلیل سے یہ چیز پیدا نہیں ہوتی۔

[2] مصنف کے جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں وہ گناہ کو اُٹھانے میں واضح ہیں، اذن میں نہیں۔ اس کا مقصد وہ ہے جو چوتھے مسئلہ کے آخر میں ہے۔ اس کا فائدہ دونوں صورتوں میں سے ہر صورت پر مبنی ہے۔ لہٰذا اس طرف رجوع فرمائیے۔

واضح ہیں۔

چھٹا مسئلہ

جب عزیمت کو قبول کرنے اور رخصت کو قبول کرنے کے درمیان تخییر[1] کی بات[2] کی جائے تو ترجیح کے

[1] جب یہ کہا گیا کہ فاعل سے گناہ اُٹھ جاتا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ مصنف کا رجحان عزیمت اختیار کرنے کی طرف ہے جیسا کہ مسائل مباح کے چوتھے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے جہاں اس نے کہا ہے کہ "اور ایسی قسم جو مالاحرج فیہ ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ مذموم خواہش کی اتباع سے ملتی جلتی ہو، کیونکہ وہ مجموعی طور پر نہی کلی کی طلب میں شارع کے قصد کے برعکس ہے" ہاں اتنی بات ہے کہ عزیمت کو ترجیح دینے کے لیے اس قید کی ضرورت ہے کہ رخصت ایسی نہ بن جائے جو شرعی مطالبہ ہو، جیسے مزدلفہ میں جمع ہونا۔

[2] جبکہ مصنف نے اسے پسند بھی نہیں کیا اور اس بات پر دلیل قائم کی کہ رخصت میں اباحت رفع حرج کے معنی میں ہے اور ایسی تخییر پر دلیل قائم نہیں کی اور اس پر ایسی تفریع کی جس سے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں کو لمبا کر دیا۔ تخییر کے وجوب کے بعد اس کے ترجیح دینے کی مراد میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ کیا جو مراد مصنف نے لی ہے وہ شارع کی نظر میں بھی پسندیدہ اور باعثِ ثواب ہے؟ اس پر اس نے جو دلیل دی ہے وہ عزیمت مقید کو اختیار کرنے کے دلائل میں ہے کہ جب صحابہ نے اسے اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی مدح کی۔ جبکہ امر بالمعروف مستحب ہے اگرچہ وہ مالی لحاظ سے لاچاری تک لے جائے۔ جب یہ صورت حال ہو تو تخییر رہتی ہی کب ہے؟ اور مباح کے پہلے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے جہاں اس نے مخیر فیہ کے معنوں میں سات دلائل اس بات پر دیئے ہیں کہ شارع کی نظر میں ایسے کام کے ترک اور فعل میں کوئی فرق نہیں اور اس پر جو دلائل عارض ہوتے ہیں ان سب کا ازالہ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ترک اور فعل میں کوئی فرق نہیں۔ یہاں ترجیح سے اس کی غرض دوسرا امر ہے جو شارع کے نزدیک محبوب و مطلوب اور باعثِ ثواب نہیں۔ اسے چاہیے تھا کہ وہ یہ دیکھتا کہ شارع کی نظر میں اس معنی کے علاوہ اولیٰ اور ارجح ہونے کے کیا معنی ہیں؟ تاکہ یہاں اس کے معنی میں، اس کے اس کلام سے جو مباح میں گزر چکا ہے منافات پیدا نہ ہوتی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ترجیح سے اس کی مراد ایسی چیز کو اختیار کرنا ہے جو زیادہ قابلِ احتیاط ہو اگرچہ وہ استحباب اور قابلِ ثواب چیز تک پہنچنے والی نہ ہو۔ جیسا کہ اس کا یہ قول اس طرف اشارہ کر رہا ہے "اور وہ ترجیح اور احتیاط کا محل ہے۔" لیکن آنے والے دلائل میں کلام باقی رہ جاتا ہے۔ اور عنقریب ساتویں مسئلہ کے آخر میں پہلی فصل سے پہلے اس کا بیان آئے گا کہ عزیمت کو اختیار کرنے میں بہتر صورت یہ ہے کہ کبھی تو وہ استحباب کے معنوں میں ہوتا ہے اور کبھی وجوب کے معنوں میں۔ ان مقامات پر اس کے کلام میں موافقت کا خیال رکھیے کہ اس نے اس مقام پر بحث کے اطراف کو مابین جمع کرنے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

لیے ان کے درمیان بڑا وسیع میدان ہے جو محلِ نظر ہے۔ ہم یہاں ہر طرف سے متعلقہ دلائل کو مجملاً بیان کریں گے۔

عزیمت کو اختیار کرنے کو درج ذیل وجوہ کی بنا پر اُولیٰ کہا جاتا ہے:۔

پہلی وجہ۔ عزیمت ہی وہ اصل ثابت ہے جو متفق علیہ اور یقینی ہے۔ اس پر رخصت وارد ہوتی ہے اگرچہ وہ بھی یقینی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا سبب بھی اپنے وقوع میں یقینی ہو۔ اور یہ مقدار بلا تحقیق ہر رخصت پر عمل کرنے والے کی طرف بالنسبت ہوتی ہے۔ مگر گذشتہ قسم اور جو کچھ اس کے سوا ہے، میں یقین نہیں ہوتا۔ اور یہی اجتہاد کا مقام ہے۔ کیونکہ رخصت پر عمل کرنے کی رو سے مباح مشقت کی مقدار کسی ضابطہ میں نہیں آتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سفر کی مسافت میں تین میل یا اس سے زائد کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیساکہ تین دن اور تین راتوں کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ اور قصر کی علت مشقت ہے اور اس میں اس کم سے کم مقدار کا لحاظ رکھا گیا ہے جس پر اسم مشقت کا اطلاق ہو سکے۔ اور مرض کی صورت میں بھی اس کم سے کم مقدار کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جس پر لفظ مرض کا اطلاق ہو سکے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اپنی انگلی کی درد کی وجہ سے روزہ نہ رکھا جیساکہ بعض لوگوں نے تین میل پر قصر کیا۔ اور کچھ دوسروں نے اس سے زائد کا اعتبار کیا۔ ہر ایک کا میدان ظنون ہی ہیں جس میں یقین کی کوئی صورت نہیں۔ اور ظنون بھی اس میں متعارض ہو جاتے ہیں اور یہی محلِ ترجیح اور احتیاط ہے۔ ان تمام باتوں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سبب میں احتمال کی موجودگی میں رخصت پر پیش رفت نہ کی جائے۔

دوسری وجہ۔ عزیمت تکلیف میں اصل کلی کی طرف راجع ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مکلفین میں وہ اصالۃً مطلق عام ہے۔ اور رخصت تو جزئی کی طرف لوٹتی ہے جو بعض عذر رکھنے والے مکلفین کے حسب حال اور حسبِ موقع ہوتی ہے۔ ہر وقت، ہر حال اور ہر ایک کے لیے نہیں ہوتی۔ گویا وہ کلی پر ایک ہنگامی عارض ہوتی ہے اور ایسے موقع کے لیے مقررہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی امر کلی اور امر جزئی میں تعارض ہو تو کلی مقدم ہو گی۔ کیونکہ جزئی، جزئی مصلحت کا تقاضا کرتی ہے اور کلی، کلی کا۔ اور جزئی مصلحت کی شکستگی سے عالمی نظام کو نہیں توڑا جا سکتا۔ بخلاف اس کے کہ جب جزئی مصلحت کو معتبر سمجھتے ہوئے اس کی طرف پیش رفت کی جائے گی تو کلی مصلحت کا کلی نظام لوٹ جائے گا۔ گویا ہمارا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عزیمت ہر مکلف کی طرف بالنسبت امر کلی ہے جو اس پر ثابت ہے اور رخصت کی مشروعیت تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) میں جو طویل جولانیاں دکھلائی ہیں وہ مظنہ اور قوتِ حافظہ کی محتاج ہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اور وہ جو نام کی وجہ سے عزائم میں جا ملتی ہیں۔ اور مصنف کا قول وما سواہ۔ یہ تیسری قسم ہے۔

صرف اس کا جزئی ہونا ہے جبکہ اس کو واجب کرنے والی چیز کا یقین ہو جائے۔ اور جس چیز کو ہم نے اس بحث میں واجب ٹھہرایا ہے[1] وہ کسی صورت میں بھی واجب ثابت نہیں ہوتی مگر کوئی نہ کوئی اس کلی کا معارض اسے کھینچ رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ذمہ داری سے نکلنے کی طلب سے چھٹکارا نہیں اِلّا یہ کہ کلی کی طرف رجوع کیا جائے اور یہی عزیمت ہے۔

تیسری وجہ۔ شریعت میں کچھ ایسے اوامر ہیں جن میں اس امر کے مقتضٰی کے ساتھ توقف کا حکم ہے[2] اور نہی مجرد ہے (اس میں کوئی شرط نہیں) اور تنگی ترشی میں صبر کی تلقین ہے۔ خواہ رخصت کو واجب بنانے والی کوئی چیز پیدا ہو جائے۔ اور اس کے دلائل بے حد حساب ہیں۔ انہیں سے ایک یہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ (۳/۱۷۳)

اور جب ان سے لوگوں نے آکر بیان کیا کہ کفار نے (تمہارے مقابلہ کے لیے) (لشکر کثیر) جمع کیا ہے۔ لہٰذا ان سے ڈرو۔

تو یہ تخفیف کا مظنہ ہے لیکن صحابہؓ صبر اور رجوع الی اللہ پر قائم رہے تو اس کے انجام سے اللہ تعالیٰ خبر دیتے[3] ہوئے فرماتے ہیں:۔

اِذْ جَآءُوْكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ اَسْفَلَ مِنْكُمْ وَاِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ ۳۳/۱۰ الیٰ اٰخر قصتہ حیث قال، رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ۔ ۳۳/۲۳

جب وہ تم پر تمہارے اوپر سے اور تمہارے نیچے سے تم پر چڑھ آئے اور تمہاری آنکھیں پھر گئیں اور دل ہنسیوں تک آپہنچے۔ آخر قصہ تک جب فرمایا۔ اور ان میں ایسے لوگ ہیں جنہوں نے اللہ سے جو اقرار کیا تھا اس کو سچ کر دکھایا۔

---

[1] یہ تیسری قسم ہے۔

[2] کیا امر کے ساتھ مجرد احتیاط ہو یا اس امر کے تقاضے، تاکہ وہ افضل اور قابل ثواب ہو جائے؟ اور اسے تخییر پر کیسے بنایا جا سکتا ہے؟

[3] نیز اللہ نے یہ بھی فرمایا واتبعوا رضوان اللہ (اور ان صحابہ نے اللہ کی رضا کی پیروی کی) یعنی ثواب اللہ کی رضا کا عطیہ ہے۔ اس کے بعد یہ آیت ہے:۔

لِيَجْزِيَ اللّٰهُ الصّٰدِقِيْنَ بِصِدْقِهِمْ (۳۳/۲۴) تاکہ اللہ تعالیٰ سچ بولنے والوں کو ان کے سچ کا بدلہ دے۔

ان دونوں آیات میں جزا اور ثواب کا ذکر ہے اور وہ تخییر کے ساتھ نہیں۔ مختصراً اگر مصنف ایسے دلائل چھوڑ دیتا جن میں عزیمت اختیار کرنے کی طلب اور ثواب کا ذکر ہے تو تخییر پر مبنی مسئلہ اصل موضوع کے موافق ہو جاتا۔

گویا اس شدید لڑکھڑاہٹ کے وقت اللہ تعالیٰ نے ان کے صدق کی مدح کی جب کہ حالات ایسے مشقت والے تھے کہ دل ہنسلیوں تک پہنچ رہے تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ پر یہ رائے پیش کی کہ مدینہ کی پیداوار سے احزاب کو کچھ حصہ دے دیا جائے تاکہ وہ واپس چلے جائیں اور ان پر جنگ کا معاملہ آسان ہو تو صحابہؓ نے یہ بات تسلیم نہ کی اور اللہ تعالیٰ اور اسلام[1] کے مددگار رہے۔ تو یہی چیز ان کی مدح و ثنا کا سبب بن گئی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت کچھ عرب قبائل مرتد ہو گئے۔ تو صحابہ کی یا بعض صحابہ کی رائے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف تھی۔ صحابہ کی رائے یہ تھی کہ جن لوگوں نے زکوٰۃ روک لی ہے ان سے زبردست زکوٰۃ کا مطالبہ نہ کیا جائے۔ تاکہ وہ ہمارے دوست اور ساتھی بنے رہیں۔ یہاں تک کہ اُمت کی حکومت مستحکم ہو جائے پھر جو ہو گا دیکھا جائے گا...... لیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے تسلیم نہ کی اور فرمایا: خدا کی قسم! میں ان سے ضرور جنگ کروں گا خواہ اکیلا رہ جاؤں اور یہ قصہ مشہور ہے[2]۔

---

[1] المواہب ج ۳ ص ۱۳۱ کے حاشیہ پر زرقانی کہتے ہیں کہ ابن اسحاق نے ذکر کیا جس کا ماحصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا کہ آپ عیینہ بن حصن اور اس کے ساتھیوں کو مدینہ کی پیداوار کا تیسرا حصہ اس شرط پر دیں کہ وہ واپس چلے جائیں تو سعدان (سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ) نے آپ کو اس کام سے روکا اور کہا: ہم جب شرک کی حالت پر تھے تو بھی بیع کے علاوہ انہیں ایک دانہ تک نہ دیتے تھے تو کیا اب انہیں دیں؟ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام سے عزت بخشی اور اپنے اور آپؐ کے ذریعے ہمیں معزز بنایا تو اب ہم انہیں اپنے مال دیں؟ ہمیں ایسا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہم انہیں تلوار کے علاوہ کچھ نہیں دے سکتے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ کرے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر یہ بات ہے تو پھر ٹھیک ہے۔ اور بزار اور طبرانی نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ اے محمد! ہمیں مدینہ کی پیداوار کا نصف حصہ دو تو ہم تمہارے دشمنوں کے مقابلہ کے لیے سواروں اور پیادوں سے میدان بھر دیں گے۔ آپ نے فرمایا! میں سعود (سعد بن عبادہ) سعد بن معاذ، سعد بن ربیع، سعد بن خثیمہ اور سعد بن مسعود) سے مشورہ کر لوں۔ تو ان سب نے کہا: خدا کی قسم، جاہلیت کے زمانہ میں بھی ہمارے اندر ایسی دنایت نہ تھی تو اب یہ کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اسلام آگیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حارث کو اس بات کی اطلاع دی تو کہنے لگا: اے محمدؐ! تو نے بے وفائی کی۔

[2] جو لوگ مدینہ کی تاریخ سے آگاہ ہیں ان سے یہ فتنہ ارتداد مخفی نہیں۔ جو یہ ہے کہ قبائل عرب میں سے قریش، ثقیف اور انصار کے علاوہ کوئی قبیلہ ایسا نہ رہ گیا تھا جو اسلامی احکام کا فرمانبردار ہو۔ تمام جزیرہ میں فتنہ کی آگ بھڑک اُٹھی تھی۔ یہ قبائل مدینہ کے قریب جمع ہوئے اور حضرت ابوبکرؓ کی طرف اس غرض سے وفود بھیجے کہ وہ نماز تو قائم (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ ۔ الاٰیۃ (۱۶/۱۰۶) — جو شخص اپنے ایمان لانے کے بعد سے کفر کرے اِلّا یہ کہ وہ مجبور کر دیا گیا ہو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے کفر کا کلمہ بولنے کو مباح کیا۔ حالانکہ تمام امت یا جمہور کے نزدیک اس کا ترک افضل ہے۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قاعدہ میں یہ بات جاری ہے کہ امر مستحب ہے اور اصل کی طرف رجوع کیا جانا چاہیئے۔ اگرچہ وہ مال یا جان کے اضطرار کی طرف لے جائے۔ لیکن فیصلہ کا لزوم زائل ہو جائیگا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کریں گے مگر زکوٰۃ نہیں دیں گے اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کو تاوان سمجھتے ہیں اور یہ چیز اہل عرب کی عزت کے موافق نہیں۔ اور جھوٹے نبی بھی خواہ مرد ہوں یا عورت اُٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کے ساتھ بہت سے مرتدین مل گئے جن کے دلوں میں ایمان کی بشاشت پیدا نہ ہوئی تھی۔ اس طرح اکثر قبائل یا باغی ہو گئے یا مرتد۔ بلکہ ان سب کا نام مرتد ہی مشہور ہو گیا۔ خواہ یہ ارتداد عامہ تھا یا خاصہ۔ اور مسلمانوں کا لشکر اس وقت حضرت اسامہ کے ساتھ تھا جو شام کو روانہ ہونے والا تھا۔ اکثر صحابہ کرام کی یہ رائے بن گئی کہ تمام عرب سے جنگ مول لینا کوئی مصلحت نہیں۔ اور ضرورت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مانعین زکوٰۃ سے زکوٰۃ طلب نہ کی جائے اور انہیں اپنے ساتھ رکھا جائے۔ تو صحابہ نے ارادہ کیا کہ ان باغیوں سے جنگ نہ کر کے رخصت پر عمل کر لیا جائے تاکہ اسلام پر کوئی ایسی افتاد نہ آپڑے جو آغاز کار ہی میں اس کا فیصلہ کر دے۔ اور چاہیئے کہ انتظار کیا جائے تا آنکہ فتنے سرد پڑ جائیں اور مسلمانوں کی حکومت مستحکم ہو جائے۔ اس وقت اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر جہاد کی طرف رجوع کیا جائے جو قوی عزائم میں سے واجب ضروری ہے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ نے اس رائے کو قبول نہ کیا اور سختی کی اور قسم اٹھائی۔ اور دوسرے صحابہ سے مباحثہ کیا۔ انہوں نے بھی دلائل دیئے مگر بالآخر حضرت ابوبکرؓ کی رائے کی طرف لوٹ آئے اور حضرت عمرؓ نے اپنا مشہور کلمہ کہا۔ حضرت عمر کی بات ٹھیک اور مصلحت کے مطابق تھی۔ اور یہ چیز منافی نہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اجتہاد کیا تو لڑائی میں مصلحت دیکھی اور دوسروں کا اجتہاد قبول رخصت پر تھا کہ مبادا اسلام پر کوئی افتاد آپڑے۔ گویا اختلاف کا محل ترجیح تھا جو حضرت ابوبکرؓ کی رائے کے مطابق عزیمت اختیار کرنے میں تھی دوسروں کی رائے کے مطابق جس کا سبب یقینی تھا، رخصت قبول کرنے میں تھی۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ رخصت کے اسباب ظنی ہیں اور مؤلف کے قول کے مطابق ظنون متعارض ہو جاتے ہیں۔ پھر ان صحابہ کا حضرت ابوبکر کی رائے کے موافق انشراح صدر ہو گیا۔ گویا آپ کی رائے ہی صائب تھی لہٰذا باغی مغلوب ہوئے، جھوٹے نبی دھتکارے گئے، جزیرہ میں سکون ہو گیا اور اسلام اپنی راہ پر چل کھڑا ہوا۔ اس واقعہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سابقہ مثالوں کی طرح اس مثال سے بھی عزیمت اختیار کرنے کی ترجیح پر استدلال کیا جاسکتا ہے خواہ رخصت کو واجب کرنیوالے حالات پیدا ہو رہے ہوں۔ رخصت کا سبب پائے جانے کی وجہ سے صحابہ کرام کی رائے غلط نہ تھی۔ حتیٰ کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ رخصت اور عزیمت کے معنی ہی واضح نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے ایسا اعتراض بھی کیا ہے۔

اوراس کام میں صبر پر اجر کا مترتب ہونا باقی رہ جائے گا۔

اوراس کے دلائل میں سے ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:۔

ان خیرا لاحدکم ان لا یسئل من احد شیئا[1] — تم میں سے بہتر وہ ہے جو دوسرے سے کسی چیز کا سوال نہ کرے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حکم کو اس کے عموم پر محمول کیا۔ اب جو شخص اس حکم کا التزام کریگا اسے یقیناً بہت سی گرانبار کر دینے والی مشقتوں سے دوچار ہونا پڑے گا۔ صحابہ کرام رض نے اس حکم کو عموم کے طور پر قبول کیا اور اولیاء نے ان کی اقتدا کی۔ جن میں سے ایک ابوحمزہ خراسانی ہیں۔ اس سے ایسا اتفاق ہوا جس کا ذکر القشیری وغیرہ نے کیا ہے اور یہ قصہ اس کے کنوئیں میں گرنے سے متعلق ہے۔ حالانکہ یہی ایسی باتیں ہیں جن کا اس اصل سے استثناء[2] مناسب تھا۔۔۔۔۔۔۔ اور ان تین صحابہ کرام کا قصہ جو ملتوی کر دیا گیا تھا[3] یہاں تک کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ سے سچ سچ کہہ دیا۔ اور اس مقام پر بھی عذر پیش نہ کیا جو کہ عذر قبول کرنے کا مظنہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی تعریف کی گئی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس وقت ان کی توبہ اور مدح نازل فرمائی جبکہ زمین اپنی فراخی کے باوجود ان پر تنگ ہوگئی تھی اور ان کی زندگی اجیرن ہوگئی تھی اور انہیں یقین ہوگیا تھا کہ اللہ کے علاوہ ان کے لیے کوئی جائے پناہ نہیں۔ اس وقت اللہ نے ان کے لیے قبول کا دروازہ کھولا اور ان کا نام صادقین رکھا۔ کیونکہ انہوں نے رخصت پر

---

[1] حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ نے مجھے کہا تھا کہ "تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ لوگوں سے مانگ کر کوئی چیز نہ لو" آپ نے فرمایا: "یہ بات تو اس وقت ہے جب تم مانگ کر لو۔ اور جو کچھ بے مانگے تجھے اللہ تعالیٰ دے دے تو وہ رزق ہے جو اللہ نے تجھے دیا" اس حدیث کو طبرانی اور ابو یعلی نے لا باس بہ کے معیار سے نکالا۔ اور عطاء بن یسار کہتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی طرف کوئی عطیہ بھیجا۔ تو حضرت عمرؓ نے واپس کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ "تم نے اسے کیوں واپس کیا؟" حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! آپ نے ہی یہ بات نہیں تبلائی تھی کہ ہم سے بہتر وہ شخص ہے جو کسی سے کچھ نہ لے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ اس وقت ہے جب تم مانگ کر لو۔۔۔ تا آخر۔ مالک نے بھی اسی طرح مرسلاً روایت کیا ہے۔ اور بیہقی نے زید بن اسلم سے، اس نے اپنے باپ سے روایت کیا جو کہتے ہیں: میں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا۔۔۔ پھر یہ حدیث ذکر کی اھ (ترغیب)

[2] تو یہ رخصت ہوگی۔ لیکن انہوں نے اسے قبول نہیں کیا، اس لیے کہ اولیت عزیمت کو ہے۔

[3] یہ قصہ طویل حدیث میں مذکور ہے جسے پانچوں نے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

عمل کرنے کے بجائے عزیمت کو اختیار کیا تھا[1]۔ اور عثمان بن مظعون وغیرہ کا قصہ[2] جو ابتدائی دور میں اسلام لائے اور کسی کی پناہ میں آئے بغیر وہ مکہ میں داخل ہونے پر قادر نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے لوگوں کی پناہ کو ترک کیا اور اللہ کی پناہ پر راضی ہو گئے۔ حالانکہ انہیں بہت اذیتیں دی جاتی تھیں۔ لیکن انہوں نے اللہ کے مقابلے میں انہیں حقیر سمجھا اور ایمان پر صبر کیا۔ جیساکہ ارشاد باری ہے:۔

إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۹/۱۰) بے شک صبر کرنے والوں کو بغیر حساب کے بدلہ دیا جائے گا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۳/۱۸۶)

تمہارے مال و جان میں ضرور تمہاری آزمائش کی جائے گی اور تم اہل کتاب سے اور ان لوگوں سے جو مشرک ہیں بہت سی ایذا کی باتیں سنو گے اور اگر تم صبر کرو اور پرہیزگاری اختیار کرو تو یہ بہت ہمت کے کام ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا:۔

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (۴۶/۳۵)

اور اے محمدؐ! جس طرح عالی ہمت پیغمبر صبر کرتے رہے ہیں، اسی طرح تم بھی صبر کرو۔

---

[1] ان تینوں کے حق میں عام عذر اختیار کرنا بہت آسان تھا۔ جبکہ موسم شدید گرم، مسافت بعید اور فصل اُٹھانے کا وقت تھا۔ اور عذر کی کوئی خاص وجہ نہ تھی۔ کعب بن مالک کہتے تھے انہیں جدال کا وہ فن آتا تھا جو دوسرے کسی کو نہ آتا تھا اور میرے لیے بہت آسان تھا کہ سچ بولتے ہوئے بھی کوئی اچھا سا عذر پیش کر دوں۔ اور ہلال بن اُمیہ سن رسیدہ بزرگ تھے۔ ان کا یہ عذر بھی قابل قبول ہو سکتا تھا اور اسّی سے کچھ زائد آدمیوں نے عذر پیش کیا تھا۔ جن کا عذر آپ نے قبول فرمایا اور مغفرت کی دعا فرمائی اور یہ بھی ثابت نہیں کہ وہ سب منافق ہی تھے۔ اگرچہ اس قصہ کی روایت میں کعبؓ یہی کہتے ہیں کہ جن کا عذر قبول کیا گیا ان میں اکثر منافق ہی تھے۔ مگر یہ تینوں صحابہ کسی عام عذر یا ضعیفی کے خاص عذر سے فریب دینے پر رضامند نہ ہوئے اور سچائی کی مشقیں برداشت کیں۔ وہ اس آزمائش میں پچاس دن روتے اور سسکیاں بھرتے رہے۔ ان کو بھی عام عذر یا خاص عذر، اگرچہ کمزور ہو، اس مصیبت سے نجات دلا سکتا تھا اور ان کا عذر قبول اور ان کے بھی دعائے مغفرت ہو سکتی تھی لیکن انہوں نے بقول مؤلف اسی عزیمت کے لیے اس رخصت کو ترک کر دیا۔

[2] جیساکہ حضرت ابوبکرؓ کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے ابن دغنہ کی پناہ کو ترک کر دیا اور اللہ کی پناہ پر اعتماد کرتے ہوئے شعائر اسلام علانیہ بجا لانے لگے۔ حالانکہ کفار کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ قرآن بلند آواز سے نہ پڑھا کریں۔ کیونکہ انہیں یہ خطرہ تھا کہ ان کی عورتیں اور نوجوان قرآن سن کر کہیں اسلام کی طرف مائل نہ ہو جائیں۔

نیز فرمایا:۔

وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ ٥ (۴۲/۴۱)

اور جس پر ظلم ہوا ہو۔ اگر وہ اس کے بعد انتقام لے تو تو ایسے لوگوں پر کچھ الزام نہیں۔

پھر فرمایا:۔

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ۔ (۴۲/۴۳)

اور جو صبر کرے اور قصور معاف کر دے۔ تو یہ بہت ہمت کے کام ہیں۔

اور جب یہ آیت نازل ہوئی:۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ (۲/۲۸۴)

اگر تم اپنے دل کی بات چھپاؤ گے یا اسے ظاہر کرو گے تو اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

تو صحابہؓ پر بہت گراں گزری تو ان سے کہا گیا کہ کہو: ہم نے سنا اور مانا۔ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کہا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان ڈال دیا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ الآیۃ[۱] (۲/۲۸۵)

رسول اس چیز پر ایمان لایا جو اس پر اس کے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا۔

اور آپؐ نے اپنی موت سے قبل شام کی طرف روانہ کرنے کے لیے حضرت اسامہؓ کی سرکردگی میں ایک لشکر تیار کیا۔ لیکن آپؐ کی مرض کی وجہ سے یہ لشکر ٹھہر گیا۔ پھر آپؐ کی وفات ہو گئی تو لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ جیشِ اسامہ کو ابھی روک لیجئے۔ اور جو لوگ آپ پر حملہ کے لیے تیار بیٹھے ہیں ان کے مقابلہ کے

---

[۱] یہاں رخصت ہے کہاں جب کہ آیت آمن الرسول ناسخ ہے؟ ایسے ہی اگر یوں کہا جائے کہ وہ اپنے معنوں میں محکم ہے: "اگر تم اپنے اخلاق ذمیمہ مثلاً تکبر، حسد کتمان شہادت، جو تمہارے دلوں میں برقرار ہیں، کو ظاہر کر دیا چھپائی اللہ تم سے اسکا حساب لے گا" یہاں بھی کوئی رخصت نہیں۔ رخصت کا موقع تو صرف اس وقت ہوتا ہے جب معمول بہ سختی کا حکم باقی رہے اور اور مشقت کے وقت اس کے فعل کی تنگی دور ہو سکے۔ اور یہ صورت یہاں کب ہے؟ جب مؤلف کی دلیل کا محور وہ ہو جو اس نے اپنے قول فشق علیھم فقیل لھم قولوا سمعنا فقالوا الخ (جب ان پر یہ افتاد پڑی تو انہیں کہا گیا کہ کہو سمعنا تو انہوں نے یہ کہہ دیا الخ) یعنی اس کی بحث اس میں نہیں جو دو آیتوں میں مذکور ہے بلکہ اس آیت میں جس کا قصہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ واقعی تکلیف شاقہ تھی لیکن وہ رخصت کہاں ہے جو اس مشقت کے مقابلہ میں ان کی رخصت قبول کرنے کو ممکن بناتی اور وہ ایسے چھوڑ دیتے کہ وہ رخصت پر عمل کرنے سے بہتر صورت ہے؟

لیے پڑوسی قبائل سے تعاون حاصل کیجئے[1] تو آپ نے فرمایا، اگر اہل مدینہ کی عورتوں کی پازیبوں سے کتے کھیلنے لگیں تو بھی میں اس لشکر کو جسے خود رسول اللہ نے تیار فرمایا تھا واپس نہیں بلاؤں گا۔ پھر حضرت اسامہ سے کہا کہ عمرؓ کو میرے لیے چھوڑ جائیے۔ چنانچہ حضرت اسامہ نے ایسا ہی کیا۔ یہ لشکر روانہ ہو کر شام پہنچا اور دشمن کی صفوں میں خوب خونریزی کی۔ رومی کہنے لگے کہ ان کے نبی کی موت نے انہیں کمزور نہیں کیا۔ اس صورتحال نے دشمن کے دل میں ہیبت ڈال دی۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں جو رخصت پر عمل کے ترک اور عزائم پر عمل پیرا ہونے کا تقاضا کرتی ہیں۔ کیونکہ صحابہ نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ان کی آزمائش کی جا رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ :-

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جب ہنگامی عوارض یا اسی جیسی دوسری چیزیں جو مشقتوں کی اقسام ہیں اور یہ وہی ہیں جن کا قانون سازی کی اصل میں شارعؑ نے قصد کیا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی سے مقصود صرف یہ ہے کہ وہ نارمل عادات کے مطابق ہوں۔ ان قوانین کا بعض لوگوں پر یا بعض حالات میں عام عادات کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے شاق ہونا انہیں اس مقصود سے خارج نہیں کر دیتا۔ کیونکہ جزئی امور کلی اصول کو توڑ نہیں سکتے۔ ہاں حاجیات کے اصول کی طرف نظر کرتے ہوئے اجتہاد کے مطابق ان میں حسب ضرورت استثناء کیا جا سکتا ہے۔ باقی قوانین عزیمت کی اصل پر ہی رہیں گے جو مجتہد کے لیے پہلی قابل اعتماد چیز ہے۔ اور اس سے نکلنا کسی قوی سبب کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے سفر کی خاص رخصت کے مقتضیٰ کو دوسرے مواقع کے لیے معمول نہیں بنایا۔ مثلاً حضر میں مشقت والے کام کاج۔ حالانکہ ان میں مشقت، جو رخصت کے مشروع ہونے کی علت ہے، موجود ہوتی ہے۔ اندریں صورت عزیمت کے حکم سے نکلنا مناسب نہیں۔

---

[1] مرتد قبائل مدینہ کے گرد مسلمانوں سے جنگ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور حالات بہت نازک ہو گئے۔ اس وقت بھی حضرت ابوبکرؓ نے جیش اسامہ کو روک کر رخصت پر عمل نہ کیا۔ اس لشکر میں بڑے بڑے بزرگ صحابہ اور جنگ جو مومن موجود تھے بلا شبہ لشکر روکنے میں رخصت کی گنجائش تھی لیکن حضرت ابوبکرؓ نے عزیمت اور عزم کو اختیار کیا جو بہتر ثابت ہوا۔ ابن مسعود کہتے ہیں۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایسے مقام پر کھڑے تھے کہ ہم ہلاک ہو جاتے اگر اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکرؓ کے ذریعہ ہم پر احسان نہ فرماتے۔ یہاں تک کہ ہمارا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ایک اونٹنی کے لیے بھی جنگ کریں۔ بس اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو ان سے لڑنے کا حوصلہ عطا فرما دیا۔

[2] یہ بات کتاب المقاصد میں مذکورہ بیان کی نفی نہیں کرتی جو یہ ہے کہ شارع نے تکلیف میں دشواری والی مشقت کا قصد نہیں کیا۔ بلکہ جو کچھ مقاصد کی نوع ثانی کے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں میں مذکور ہے وہ اس مقام کی وضاحت کر دیتا ہے۔

حالانکہ مشقتوں کے عوارض ایسے ہیں جو نہ عموماً ہوتے ہیں اور نہ ہمیشہ رہتے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی تو دنیوی عادات کے موافق چلتے ہیں اور انہیں عادی ہونے سے نکال نہیں دیتے۔ اس طرح پیش آنے والی مشقت، جو نہ اکثر ہوتی ہے اور نہ دائمی، عدم مشقت کی اصل کے ساتھ ہو جاتی ہے جیسے عادات کے مطابق امور کی بھی یہی صورت ہے۔ وہ اصل کے ساتھ اس سے نکل نہیں جاتے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہ امور اجتہادی کیسے ہیں؟ جبکہ ان کے متعلق بہت سی نصوص موجود ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ۔ (۲/۱۷۳)

تو جو کوئی لاچار ہو جائے جبکہ وہ نہ سرکشی کرنے والا ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ (۲/۱۸۴)

پھر تم میں سے جو کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو۔

نیز ارشاد نبوی:

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰى رُخَصُهٗ۔ [1]

اور اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

اور اس کے علاوہ جو گزر چکیں اور وہ بھی جو اس معنی میں ہیں:

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اضطراری حالت وہ ہوتی ہے جس میں روح[2] کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہو جو کہ عبادات و عادات میں عجز کے بعد ہی ممکن ہے اور وہ بذاتِ خود بھی عذر ہے۔ اور جو کچھ اس کے ماسوا ہے وہ ایسی مشقت[3] کے یقینی ہونے پر محمول ہو گی جس کے ساتھ وہ دینی یا دنیوی وظائف کو پورا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اس حیثیت سے کہ عزیمت تکلیف مالا یطاق کی نوع طرف لوٹے۔ اور یہ چیز کبھی سننے میں نہیں آئی۔ اور اس کے علاوہ جو مشقتیں ہیں وہ ایسی دلیل کی محتاج ہیں جو ان کے ان نصوص کے تحت داخل ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس میں اہل دانش کے افکار مضطرب ہو جاتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا ہمارے اس زیر بحث مسئلہ میں اور گزری ہوئی نصوص میں کوئی تعارض نہیں۔ اور اس کی وجہ

---

[1] ص ۱۲۷ پر گزر چکی ہے۔

[2] یعنی خواہ کسی عضو کے۔

[3] پہلے گزر چکا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں جن میں شرعی تحدید نہیں پائی جاتی۔ جیسے مثال کے طور پر سفر اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نمازوں کو جمع کرنا۔

یہ ہے — اور یہی اس دلیل کی روح ہے — کہ ایسے ہنگامی عوارض بندوں پر آزمائش کے لئے مومنوں کے ایمان کے امتحان کے لئے اور شک میں پڑنے والوں کے تردد کے لئے واقع ہوتے ہیں حتیٰ کہ نمایاں طور پر ظاہر ہو جائے کہ کون اپنے پروردگار پر علیٰ وجہ البصیرت ایمان لایا ہے اور کون شک میں پڑا ہوا ہے۔ اگر ہر طرح کی تکالیف اپنی کلیات کو توڑ سکتیں تو پھر ہر پیش آنے والی مشقت کلیات کو توڑ دیتی۔ جیساکہ پہلے گزر چکا ہے۔ جبکہ ہم پر ایسی کوئی چیز واضح نہیں ہوئی۔ اور نہ ہی خبیث چیز پاکیزہ چیز سے الگ ہوئی ہے۔ کیونکہ آزمائش تو تکالیف میں واقع ہوتی ہے۔ اور وہ عزیمت کی اصل کے بقاء کے ساتھ ہی ممکن ہے، جو ہر شخص کو اس کے دین کے مطابق ابتلاء میں ڈالتی ہے۔

اب ارشادات باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیے۔

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ط (۶۷/۲)

تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے۔

الٓمّٓ ۝ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ط

(۲۹/۲-۳)

کیا لوگ یہ خیال کئے ہوئے ہیں کہ (صرف) یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے، چھوڑ دیئے جائیں گے اور ان کی آزمائش نہیں کی جائے گی۔ اور جو لوگ ان سے پہلے ہو چکے ہیں ہم نے ان کو بھی آزمایا تھا۔

لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ۔ ثُمَّ قَالَ — وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ۝

(۳/۱۸۶)

(اے ایمان والو) تمہارے مال و جان میں تمہاری آزمائش کی جائے گی — پھر فرمایا — اور اگر تم صبر اور پرہیزگاری کرتے رہو گے تو یہ بڑی ہمت کے کام ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ط

(۴۷/۳۱)

اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے جو لڑائی کرنے والے اور ثابت قدم رہنے والے ہیں انہیں معلوم کریں اور تمہارے حالات جانچ لیں۔

وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ ۝ (۳/۱۴۱)

اور تاکہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو خالص (مومن) بنادے اور کافروں کو نابود کر دے۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ط

اور ہم کسی قدر خوف اور بھوک اور مال اور جانوں سے اور میووں کے نقصان سے تمہاری آزمائش کریں گے اور صبر کرنے والوں کو (خدا کی خوشنودی کی)

وَبَشِّرِ الصّٰبِرِیْنَ ۝ اِلٰی اٰخرھا (۲/۱۵۵) بشارت سنا دو۔

اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر ثنا کی جنہوں نے ان مصائب پر صبر کیا۔ تو جن باتوں کی انہیں تکلیف دی گئی تھی اس کی اصل کے علاوہ وہ کسی دوسری طرف نہیں نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس قسم کی آزمائش عام احوال کی نسبت سے بہت کم وقوع پذیر ہوتی ہے۔ جیسا کہ تکلیف کے احوال میں گزر چکا ہے۔ تو جب ہمیں شرع سے معلوم ہو چکا ہے کہ ایسے امور میں اس پر ڈٹ جانا اور ثابت قدم رہنا چاہیئے۔ تاآنکہ حالات معمول پر آ جائیں تو اس وقت علی الاطلاق رخصت پر عمل کرنا شارع کے اس قصد کی ضد کی طرح ہے جو تکمیل اجر کی اصل پر تکمیلِ عمل سے متعلق ہے۔

پانچویں وجہ یہ ہے۔ جب ہر موقع پر علی الاطلاق رخصت پر عمل کرنے کو معمول بنا لیا جائے تو یہ علی الاطلاق فرمانبرداری میں مکلفین کے عزائم کے نکل جانے کا ذریعہ ہوگا۔ اور جب عزیمت کو اختیار کیا جائے گا تو یہ فرمانبرداری میں ثبات اور اسے یقین کے ساتھ قبول کرنے میں زیادہ بہتر راستہ ہوگا۔

پہلی بات یہ ہے کہ خیر عادت ہے اور شر لجاجت۔ اور یہ محسوس مشاہدہ ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں اور جب انسان کسی چیز کا عادی ہو جاتا ہے تو وہ چیز اس کے لئے تو آسان ہو جاتی ہے مگر اس کے علاوہ دوسرے پر وہی چیز آسان نہیں ہوتی خواہ یہ چیز فی نفسہٖ خفیف ہو یا شدید ہو۔ لہٰذا جب وہ رخصت پر عمل کرنے کو عادت بنائے گا تو ہر عزیمت کا کام اس کے لئے تنگ کرنے والا اور دشوار بن جائے گا۔ جب یہ کیفیت ہو جائے تو پھر اسے درست طور پر قائم نہ کر سکے گا اور اس سے فرار کی راہ تلاش کرے گا۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی توقع رکھنے والا شخص کلیہ کے اصول اور جزئیہ کے فروع میں پڑے گا تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو علماء کے اقوال کے اختلاف سے صرف وہ قول لے جو اس کی خواہش کے مطابق ہو۔ اور جب ان میں جواز اور منع کا اختلاف ہو تو جواز والی صورت قبول کرے گا۔ علاوہ ازیں اس کتاب کے دوران جن باتوں پر تنبیہ کر دی گئی ہے یا نہیں کی گئی۔ ان سے رخصتیں تلاش کرے گا۔

اور دوسری بات بھی ظاہر ہے جیسا کہ گزر چکا۔ کیونکہ وہ اس کی ضد ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ رخصت کے اسباب میں سے اکثر تقدیری اور ظنی ہوتے ہیں حقیقی نہیں ہوتے۔ بسا اوقات مکلف اسے شدید شمار کرتا ہے حالانکہ وہ فی نفسہٖ خفیف ہوتا ہے۔ یہ چیز

فرمانبرداری کو درست نہیں رہنے دیتی۔ اور اس کا عمل ضائع ہو جاتا ہے۔ اور کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتا۔ اور انسان ایسا بہت کچھ مشاہدہ کر سکتا ہے۔ کبھی وہ بعض کاموں کو دشوار خیال کرتا ہے۔ حالانکہ یہ محض اس کا وہم ہوتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ڈاکوؤں اور درندوں کے خوف سے تیمم کرنے والا اگر نماز کے وقت کے اندر پانی پائے تو امام مالک کے نزدیک اسے نماز دہرانا ہوگی۔ کیونکہ انہوں نے ایسے شخص کو مقصر (کوتاہی کرنے والا) شمار کیا ہے۔ کیونکہ ایسی مثالوں میں محض وہم کا تصادم لاحق ہو جاتا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ بخلاف اس کے کہ اگر وہ ڈاکوؤں اور درندوں کو دیکھتا ہے کہ انہوں نے پانی سے اسے روک دیا ہے۔ لہٰذا اسے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اور نہ ہی اسے مقصر شمار کیا ہے۔ اور اگر انسان وہم کے پیچھے چل پڑے تو وہ اسے دور دراز کے گڑھوں میں جا پھینکے گا اور اس کے اکثر اعمال باطل ہو جائیں گے۔ اور عادات و عبادات اور باقی جملہ تصرفات میں بالعموم یہی اصول کار فرما ہے۔

اور کبھی وہ معاملہ مشکل ہوتا ہے لیکن ایسی صورت میں انسان سے اللہ کی ذات میں صبر اور اس کی رضامندی کے مطابق عمل کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ صحیح حدیث میں ہے:۔

مَنْ یَتَصَبَّرْ یُصَبِّرْهُ اللّٰهُ[1] جو کوئی صبر کرے تو اللہ اسے صبر عطا کرتا ہے۔

اور جب دس کفار کے مقابلہ میں ایک مسلمان کے ٹھہرنے والی آیت کے منسوخ ہونے کے بعد دو کے مقابلے میں ٹھہرنے کی آیت نازل ہوئی اور اللہ نے فرمایا:۔

وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ (۲/۶۶) اللہ صبر کرنیوالوں کے ساتھ ہے۔

تو بعض صحابہؓ نے فرمایا جس قدر مسلمانوں میں صبر کم ہوا، اسی نسبت سے مقابلے کے کفار کی تعداد بھی کم ہوگئی۔ یہی اس حدیث کا معنی ہے اور وہ حدیث آیت کے موافق ہے۔

چھٹی وجہ یہ ہے کہ شریعت کے مراسم ہر لحاظ سے خواہشات نفس کے الٹ ہیں جیسا کہ اس کتاب میں کتاب المقاصد میں ثابت کیا گیا ہے۔ اور بہت سی چیزیں جو مشقتوں میں داخل ہیں اسی خواہش نفس کی مخالفت کے پہلو سے زیادہ بن جاتی ہیں۔ اور خواہشات کی اتباع حقیقتاً شریعت کی اتباع کی ضد ہے۔ گویا خواہشات کے پیروکار پر ہر چیز ہی شاق ہوتی ہے خواہ وہ فی نفسہٖ شاق

---

[1] اسے الترغیب والترہیب میں یتصبر کے لفظ کے ساتھ نقل کیا۔ اور یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے مالک، شیخین، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ اسے اس کی مراد سے روکتی ہے۔ اور اس کے اور اس کے مقصود کے درمیان حائل ہو جاتی ہے۔ پھر جب مکلف اپنی خواہش کو پھینک دے اور اپنے آپ کو اس سے باز رکھے اور اس عمل کی طرف توجہ کرے جس کا وہ مکلف ہے تو وہ کام اس پر ہلکا ہو جائے گا۔ اور اس حکم پر آمادہ، اور اس میں اپنی پسندیدگی کو بھی شامل کرے گا۔ اس کے لئے اس کام کی کڑواہٹ مٹھاس بن جائے گی۔ تا آنکہ اس کے لئے مامور بہ کام کے خلاف کرنا بوجھل ہو جائے گا۔ جبکہ اس سے پیشتر معاملہ اس کے برعکس تھا گویا مشقت یا عدم مشقت اضافی چیزیں ہیں جو مکلف کی غرض کے تابع ہوتی ہیں۔ پس کئی دشوار کام غرض کی موافقت کی وجہ سے سہل، اور سہل کام غرض کی مخالفت کی وجہ سے دشوار بن جاتے ہیں۔

گویا اس مقام پر علی الاطلاق شاق — یعنی ایسا کام جس کی وہ مکلف[۱] ہونے کی حیثیت سے طاقت نہ رکھتا ہو — خواہ بشری حکم سے مطابق اس کی طاقت کے قابل ہو یا نہ ہو — ہونے میں بحث نہیں بحث تو دوسری باتوں میں ہے جو اضافی ہیں۔ اس میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ علی الاطلاق مشقت ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ علی الاطلاق مشقت نہیں۔ اور جب معاملہ ان دونوں کے درمیان گھوم رہا ہو، اور عزیمت کی اصل تو حقیقی اور ثابت ہے۔ لہٰذا عزیمت کی اصل کی طرف ہی رجوع کرنا درست ہے۔ اور رخصت کی طرف رجوع میں تو ہر شخص اور ہر عارض کا لحاظ رکھ کر قصد کرنا پڑتا ہے پھر جب اس میں بیان یقینی نہیں اور اس کا بلند تر درجہ ظن ہے، جو کہ معارضہ سے خالی نہیں ہوتا تو یہ اصل کی طرف رجوع کی وجہ بن جاتی ہے تا آنکہ یہ ثابت ہو جائے کہ فلاں قابل اعتبار مشقت فلاں شخص کے حق میں درست ہے اور وہ علی الاطلاق تو درست نہیں ہوسکتی مگر اس شخص کے حق میں درست ہوسکتی ہے۔ جو اس کی طاقت نہیں رکھتا۔ اس صورت میں یہ پہلی قسم سے جا ملے گی۔ جس میں کلام نہیں یہ اس وقت ہوگا جب خارج سے کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو علی الاطلاق رخصت اور تخفیف کے اعتبار پر دلالت کرے۔ جیسے آپؐ کا سفر میں روزہ چھوڑنا جبکہ بعض لوگوں نے روزہ نہ چھوڑا اور روزہ ان پر دشوار ہو گیا۔ پس یہ اور اسی کی دوسری دوسری چیزیں، دوسرا امر ہے جو ان اقسام کی طرف لوٹتا ہے جن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ جبکہ بحث دوسرے امور میں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عزائم پر کاربند رہنا

---

[۱] اور وہ ایسا ہے جس کی طرف مؤلف نے پانچویں مسئلہ کے آغاز میں اپنے قول او شرعاً کالصوم الخ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بہتر ہے اور رخصت پر عمل کے مواقع کے دوران عزیمت اختیار کرنا ہی مناسب راستہ ہے۔
پھر اگر یہ کہا جائے کہ عزیمت کی اصل پر کاربند رہنا علی الاطلاق[1] واجب کی قبیل سے ہوگا۔ یا مستحب کے قبیل سے یا مزید تقسیم ہوگی؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مشقتوں کے تفصیلی احوال سے ظاہر ہوگی۔ جو یہ ہیں:۔

ساتواں مسئلہ

ایسی مشقتوں کی جو دیکھنے والے کی نظر میں تخفیفات کے مظنہ ہیں، دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حقیقی ہو اور یہی بڑی قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا واقع ہوتا ہے جیسے پسندیدہ اور سفری مشقت کا وجود۔ اور ایسی ہی دوسری چیزیں جن کے لئے معین سبب واقع ہو۔ اور دوسری یہ کہ وہ محض وہمی ہو، جس سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کس بنا پر رخصت دی گئی ہے اور نہ ہی اس کی حکمت[2] معلوم ہو سکے جو کہ مشقت ہے، اور اگر کچھ معلوم ہو بھی تو وہ عادات کے معمول سے خارج نہیں ہوتی۔
پہلی قسم کی یہ صورت ہے کہ یا تو اس کا ابقا عزیمت پر ہوگا جس پر ایسا فساد داخل کر دیا گیا ہو جس کی وہ طبعاً یا شرعاً طاقت نہیں رکھتا۔ اور یہ بات تحقیق شدہ ہوگی ظنی یا مشکوک نہ ہوگی۔

---

[1] قطع نظر مصنف کے اس سے پہلے قول کے (واقصا الکلام فی غیرہ فثبت ان الوقوف مع العزائم اولیٰ (بحث تو دوسرے امور میں ہے پس ثابت ہوا کہ عزائم پر کاربند رہنا بہتر ہے) یہ اس شخص کے لئے سوال ہے جو پورے طور پر موضوع کی چھان بین کا ارادہ رکھتا ہو، ایسے جواب سے جو ان تفصیلات پر مبنی ہو، جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے بہت سی تفاصیل ذکر کرنے کے بعد اس نے کوئی ایسا ضابطہ نہیں بنایا جو کارآمد ہو۔ حالانکہ اس تمہید سے اس کی غرض ایسا ضابطہ دینے کی تھی۔

[2] جب سبب نہ پایا جائے تو اس کی حکمت بھی نہ پائی جائے گی پھر اس کے ذکر کا کیا فائدہ؟ مولف نے وہمیہ مشقت کے بیان میں مثلاً سبب کے وجود اور ساتھ ہی اس کی حکمت کے عدم وجود کی صورت درج نہیں فرمائی۔ یا اس کا وجود عادات کے معمول سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس نے ایسی چیز پر اکتفا کیا ہے جس میں سبب ثابت نہیں ہوا۔ اور یہ طے شدہ بات ہے ورنہ خوش حالی کا سفر ایسی چیز بن جائے گا جس میں قصر اور فطر درست نہ ہو۔ یا ایسی جس میں اختلاف ہو۔ حالانکہ یہ بات نہیں۔

یا ایسی صورت نہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہو تو رخصت کی طرف اس کا رجوع مطلوب ہوگا اور ایسی قسم کی طرف لوٹے گی جس میں کوئی کلام نہیں کیونکہ اس مقام پر رخصت اللہ کا حق ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو — یعنی کہ وہ ظنی ہو — تو ظنوں میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور بقاء کی اصل عزیمت کی اصل پر ہے۔ اور کبھی مضبوط ظن عزیمت کے مقتضی کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے اور کبھی ظن کی کمزوری مضبوط ہوتی ہے۔ جیسے کوئی گمان[1] کرنے والا یہ گمان کرے کہ وہ ایسے مرض کی موجودگی میں جس میں روزہ چھوڑنا چاہیئے، روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ گمان کسی معین سبب پر منحصر ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ اس نے مثال کے طور پر روزہ کا آغاز کیا مگر اسے پورا کرنے کی طاقت نہ رکھتا تھا، یا مثال کے طور پر نماز جس کے قیام پر وہ قادر نہ ہوا تو بیٹھ گیا، تو یہ پہلی ہی قسم ہے۔ کیونکہ جس چیز پر وہ قادر نہیں اس کا اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ سبب کثرت واقعات سے ماخوذ[2] ہو۔ اور وہ سبب بعینہٖ موجود ہو۔ ان معنوں میں کہ مرض موجود ہے اور ایسی مرض کی حالت میں وہ روزے رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ نہ ہی کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکتا ہو یا عادتاً پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ اور اس نے ان چیزوں میں سے کسی چیز کا بھی اپنے آپ پر تجربہ نہ کیا ہو تو یہ صورت بھی اپنے ماقبل سے جا ملے گی اور اس کی قوت کو زیادہ نہ کرے گی۔ البتہ اس کا اس سے ملنا یا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے ہوگا۔ اور

---

[1] ظن کی قوت اور ضعف کی مثال دو فرضوں کے اعتبار پر ہے۔ مؤلف کہہ رہا ہے دخل فی الصوم مثلاً فلم یطق الاتمام فلو یقدر فقعد (مثلاً اس نے روزہ شروع کیا تو پورا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ..... قدرت نہیں رکھتا تو بیٹھ گیا) یعنی اس نے آج سے پہلے اس مرض میں روزہ رکھ کر اپنے نفس کا تجربہ کیا تھا۔ یا ایسے ہی اس نماز سے پہلے کسی سابقہ نماز میں تجربہ کر کے معلوم کیا کہ اسے طاقت نہیں۔ اسی لئے تو موجودہ نماز یا موجودہ دن کے لئے اس کا ظن قوی ہو گیا کہ وہ قدرت نہیں رکھتا۔ اس سے غرض نہیں کہ اس نے اس دن کے روزے یا اس نماز کے لئے یہ تجربہ کیا تو عاجز ہو گیا۔ اسی لئے تو اس وقت عجز ثابت ہو سکے گا ظنی نہ رہے گا۔ اس طرح مؤلف کی بحث کا نظم بگڑ گیا ہے۔ اور یہ بات واضح ہے۔ نیز اس کا قول فمعنا ھو الاول یعنی اس کا حکم بھی پہلی قسم کا سا ہوگا۔ اور اس کا قول اذ لیس علیہ مالا یقدر علیہ یعنی خواہ وہ اسے مؤلف کی مثال کی طرح قوی سمجھتا ہو۔

[2] یعنی اس کا اثر اس حاصل تسبب سے عملی طور پر کثیر تجربوں کی بنا پر مترتب ہو کر ماخوذ ہو۔ خواہ یہ تجربے دوسروں کے ہوں یا اس کے اپنے اور ایسے زمانہ بعید کے ہوں جن کا قیاس بھی نہ کیا جا سکے۔ حتیٰ کہ یہ بیان اپنے ماقبل سے مغایر ہو گیا ہے۔

اس سے اس کی علیحدگی عدم قدرت کی وجہ سے ہوگی جو اس کے ہاں پائی نہیں[1] جاتی۔ کیونکہ وہ تو صرف عبادت میں مشغول ہونے کے وقت ظاہر ہوگی۔ اور وہ عزیمت میں مطلوبہ وجہ کی بنا پر نماز میں مشغول نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ اس پر اس کی قدرت یا عدم قدرت واضح ہوئی تو ایسے مقام پر بہتر یہی ہے کہ وہ عزیمت اختیار کرے تاآنکہ بعد میں یہ معلوم ہو کہ کس چیز پر بنیاد رکھی جائے۔

رہی دوسری قسم یعنی وہ وہمی ہو، اس لحاظ سے کہ نہ اس کا سبب معلوم ہے اور نہ حکمت، تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا تو عمومی عادت کے بعد اس کا سبب معلوم ہو جائے گا یا وہ معلوم نہ ہو سکے گا۔ پھر اگر پہلی صورت ہو تو سبب پایا جائے گا یا نہیں پایا جائے گا۔ پھر اگر سبب پایا جائے تو اس موقع پر رخصت واقع ہو، اس میں اختلاف ہے۔ اس سے میری مراد رخصت کے ساتھ عمل کا بدلہ دینا ہے نہ کہ یہ رخصت ابتدائی پیش رفت کے جواز میں ہے۔ کیونکہ ایسے سبب پر حکم کی بنا رکھنا درست نہیں جو بعد میں پایا ہی نہ جائے۔ بلکہ ایسے سبب پر بھی بنا رکھنا درست نہیں[2] جس کی شرط نہ پائی جائے۔ اور اگر سبب پایا جائے جو کہ حکم کا مقتضی ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ نفس سبب نہ پایا جائے؟ اور یہ بحث تو ایسے گمان کرنے والے سے متعلق ہے جو بخار کے دوروں میں اپنی عادت کی بنا پر یہ گمان کرے کہ کل اسے بخار چڑھے گا اور وہ بخار چڑھنے سے بیشتر روزہ چھوڑ دے۔ یا جیسے کوئی پاک عورت اس گمان پر روزہ چھوڑنے کی بنا رکھے کہ اس دن اسے حیض آنے والا ہے اور یہ تمام امور انتہائی کمزور ہیں۔ اور بعض علماء نے اس اعتبار کی صحت پر اس عورت سے کفارہ کے اسقاط پر استدلال کیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ اور اگر اللہ کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا تو جو (فدیہ) تم نے لیا ہے اس کے بدلے تم پر بڑا عذاب نازل ہوتا۔ (۸/۶۸)

گویا یہ سزا کا اسقاط اس علم[3] کی وجہ سے ہے کہ عنقریب ان کے لئے غنیمتیں جائز بنا دی

---

[1] یعنی قوی ظن کا مقتضی اسے (اپنے آپ پر تجربہ سے حاصل ہوا۔ اور اس کے پاس دوسروں کے بہت سے تجربوں کے سبب صرف ظن تھا یا تجربہ تو ذاتی تھا لیکن اس پر بہت دور کا زمانہ گزر چکا تھا۔ یہ بحث حال کے تغیر پر مشتمل ہے۔

[2] یعنی اس کی طرف پیش رفت جائز نہیں۔

[3] اس آیت کی کسی بھی تفسیر کے مطابق۔ مولف نے روح المعانی میں اسے تکلفاً شمار کیا ہے۔ لہٰذا اسی کی طرف رجوع فرمائیے۔

جائیں گی۔ اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری بحث تو اس میں ہے جو احکام شرعیہ سے مکلف پر مترتب ہوتا ہے۔ اور یہاں عذاب کا ترتیب پانا شرعی طور پر ترتیب پانے کی طرف راجع نہیں بلکہ وہ تو امر الٰہی ہے جیسے انسان کو اس کے گناہوں کی وجہ سے اللہ تعالےٰ کی طرف سے باقی سب سزائیں ملنے والی ہیں۔ جیساکہ ارشاد باری ہے:۔

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ ط (۴۲/۳۰) اور جو مصیبت تم پر پڑتی ہے تو وہ تمہارے اپنے ہی افعال کا نتیجہ ہے۔

البتہ اگر سبب کے لئے عمومی عادت نہ ہو تو پھر یہاں کوئی اشکال نہیں۔

اور اس تقسیم کا ماحصل یہ ہے کہ ظنون اور تقدیریں ثابت شدہ چیزیں نہیں اور وہ توہمات کی قسم کی طرف راجع ہیں جو کہ اختلاف والی قسم ہے۔ ایسے ہی خواہشات نفس کا حال ہے کیونکہ وہ اشیاء کا ایسا اندازہ لگاتی ہیں جن میں کچھ حقیقت نہیں۔ لہٰذا راہِ صواب یہی ہے کہ کسی خلل دینے والی اور اگرانبار کر دینے والی مشقت کے علاوہ عزیمت کی اصل کے ساتھ ہی توقف کیا جائے۔ لہٰذا صبر[1] ہی بہتر ہے جب تک کہ وہ مشقت انسان کے دین یا اس کی عقل میں دخل کی طرف نہ لے جائے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ صبر پر قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ صبر کا اسے ہی حکم دیا جاتا ہے جو اس کی طاقت رکھتا ہو۔ آپ استقراء سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اگرانبار دینے والی مشقت کو تو توہمات لاحق نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کا حکم بہت کمزور ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ توہمات اکثر حالات میں سچے نہیں ہوتے۔ اندریں صورت مشقت حقیقی نہیں ہوتی۔ اور حقیقی مشقت ہی وہ علت ہے جو رخصت کے لئے وضع کی گئی ہے۔ تو جب حقیقی مشقت ہی نہ پائی جائے تو اس کا حکم غیر لازم ہوگا۔ الّا یہ کہ جب کوئی مظنہ ——— اور وہی سبب[2] ہے ——— حکمت کا قائم مقام ہو۔ اس وقت سبب

---

[1] یہ کیا ہے حتی مع المخلة الفادحة ؟ یہ تو غیر واضح ہے۔ اور عنقریب دوسری فصل میں مؤلف ذکر کرے گا کہ پسندیدہ رخصتیں وہ ہیں جن میں طلب ثابت ہو اور جن میں گرانبار مشقت ہو جو اس پر نازل ہو۔ جیساکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

وليس من البر الصيام في السفر ط سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

تو یہ مطلوب کیسے ہوئی جبکہ عزیمت پر صبر بہتر ہے؟

[2] یعنی وہ جسے شارع نے وضع کیا ہو۔ جیسے سفر۔

جواز کی صورت میں پیدا ہو جائے گا، لزوم کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ مظنہ ایسی حکمت کو مستلزم نہیں جو مکمل طور پر علت ہو۔ لہٰذا اصل کے ساتھ باقی رہنا ہی مناسب طریقہ ہے۔ علاوہ ازیں وہم والی مشقت حقیقی مشقت پر احتیاط کی طرف لوٹنے والی ہے۔ اور حقیقی مشقت واقع ہونے میں ایک ہی صورت پر نہیں ہوتی لہٰذا اس پر حکم کی بنیاد پائیدار نہیں ہوتی۔

رہی بالخصوص ایسی مشقت جو خواہشاتِ نفس کی طرف لوٹنے والی ہو تو وہ پہلی قسم کی ضد ہے جب یہ ثابت ہو چکا کہ شرعی احکام کی وضع سے شارع کا قصد نفوس کو ان کی خواہشات اور مرغوبات سے نکالنا ہے تو رخصت کے مشروع ہونے میں اس چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ ہر شخص کے دل میں جو بات اس کے نفس کی طرف سے ڈالی گئی ہے بالنسبت اس کا کیا حکم ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے عذر پیش کرنے والے کی کیسے مذمت کی ہے جو خواہشاتِ نفس سے متعلق تھے تاکہ انہیں رخصت دی جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ وَلَا تَفْتِنِّيْ — اور ان میں سے کوئی ایسا ہے جو کہتا ہے کہ مجھے تو اجازت ہی دیجئے اور آزمائش میں نہ ڈالئے۔ (۹/۴۹)

کیونکہ جد بن قیس نے کہا تھا کہ مجھے جنگ سے پیچھے رہ جانے کی اجازت دیجئے اور چھوٹی بچیوں کے معاملہ میں مجھے آزمائش میں نہ ڈالئے کیونکہ میں ان کی طرف سے صبر پر قدرت نہیں رکھتا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا — اور منافق لوگ مسلمانوں سے کہنے لگے کہ گرمی میں نہ نکلنا، ان سے کہہ دو کہ جہنم کی آگ اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ (۹/۸۱)

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں عذر صحیح کی وضاحت فرمائی۔

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ (۹/۹۱) — نہ کمزوروں پر کچھ گناہ ہے نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس کچھ خرچ نہیں (کہ وہ جہاد میں شریک نہ ہوں) جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خیر اندیش ہوں۔

گویا اس مقام پر اہل عذر کی وضاحت فرما دی یعنی وہ لوگ جو جہاد کی طاقت نہیں رکھتے۔ وہ اپاہج، بچے، بوڑھے، دیوانے، اندھے وغیرہ ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ ہیں جن کے پاس نہ اپنا خرچہ

ہو اور نہ کوئی ایسا آدمی ملے جو یہ بوجھ اٹھائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نَصَحُوا للّٰہِ وَرَسُولِہٖ فرمایا۔ اللہ اور رسول کی خیر خواہی کے امور میں سے یہ بھی ہے کہ ان کی جانوں کا کوئی بھی حصہ اللہ کی اطاعت میں پیچھے نہ رہ جائے۔ کیا آپ نے اللہ کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا:۔

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا (۹/۴۱) تم سبکسار ہو کر نکلو یا گرانبار ہو کر۔

اور فرمایا:۔

اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمہیں سزا دے گا۔

تو جس کا عذر ہی نفس کی خواہش ہو اس کے متعلق آپ کا خیال ہے؟

ہاں شریعت اس انداز پر وضع ہوتی ہے کہ اس میں نفسانی خواہشات شارع کے مقصود کے تابع ہوں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر ان کی خواہش، احوال اور آسودگی میں اتنی کشادگی رکھی ہے کہ وہ نہ تو کسی مفسدہ کی طرف لے جائے نہ ہی مکلف مشقت میں پڑ جائے اور نہ ہی ان حدود کے اندر جو شریعت نے مقرر کی ہیں، فائدہ اٹھانے میں کوئی چیز حائل ہو۔ اسی لئے ابتداءً ہی سلم، قراض اور مساقاۃ وغیرہ کی رخصت اس کے لئے مشروع بنا دی گئی۔ اور اگر اس میں کوئی مانع ہو تو اس کے لئے دوسرا قاعدہ ہے۔ اور دنیا کی لاتعداد اشیاء سے فائدہ اٹھانا اس کے لئے جائز بنا دیا گیا تو جب کبھی اس کی نفسانی خواہشات قابو سے باہر ہونے لگیں تو شریعت نے اس سے نکلنے کی راہ بھی بنا دی ہے اور اس کیلئے بھی راستہ بنا دیا کہ وہ (خواہش نفس) کے دروازے سے نہ آئے۔ ایسی خواہش شیطانی ہوتی ہے اور اس سے علیحدگی اختیار کرنا اس پر واجب ہے۔ جیسے کسی بھی طرح کی نافرمانی کا شیدائی، اس کے لئے ہرگز رخصت نہیں۔ کیونکہ اس مقام پر رخصت تو شرع کی عین مخالفت ہے۔ بخلاف سابقہ رخصتوں کے کہ جب انہیں ترازو میں تولا جائے شرع کی موافقت ہی غالب ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے خواہش کی مخالف مشقت میں ہرگز رخصت نہیں۔ اور حقیقی مشقت میں اس کی شرط کے ساتھ رخصت ہے۔ اور اگر شرط نہ پائی جائے تو نہیں۔ لہذا جو شخص اس ذمہ داری سے سبکدوش ہونا اور اپنے لئے خلاصی چاہتا ہے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ عزیمت کی اصل کی طرف رجوع کرے۔ مگر یہ بہتری کبھی تو ندب (استحباب) کے باب سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے باب سے۔

واللہ اعلم۔

فصل

اس طریقہ کے کچھ فوائد یہ ہیں : رخصتوں سے اجتناب میں احتیاط —— اس قسم میں جو زیر بحث ہے —— اور اس میں داخل ہونے میں خدشہ ہے، کیونکہ یہ شک وشبہ کا مقام ہے اور اس میں شیطان کا دھوکا، نفس کی حیلہ سازیاں اور خواہش نفس کی اتباع کی راہ چل پڑنا، خواہ وہ اس کا حریص نہ ہو۔ یہی وجہ ہے صوفیہ کے شیوخ اپنے شاگردوں کو رخصتوں کی اتباع کے مکمل ترک کی وصیت کرتے تھے۔ اور انہوں نے بڑے بڑے عزائم اختیار کرنا اپنا اصول بنا لیا تھا۔ اور جو کچھ ان صوفیوں نے، اللہ ان پر رحم فرمائے، اپنے فوائد سے نتیجہ پیش کیا وہ یہی ہے کہ یہی اصل ٹھوس اور صحیح ہے۔ اور صرف اسی رخصت سے فائدہ اٹھانا چاہیئے جو یقینی ہو۔ یا وہ شرعی طور پر مطلوب بن جائے، جیسے تعبدات یا وہ ابتدائی ہو جیسے مسافات[1] اور فرائض کیونکہ وہ حاجی ہیں۔ اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ عزیمت کی طرف پناہ لیتا ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ رفع حرج میں مراتب کا لحاظ رکھتے ہوئے دلائل کے معنی سمجھ لئے جائیں۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

ان اللہ یحب ان توتی رخصۃ.[2]	اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

گویا رخصتیں ہی محبوب ہیں جن میں طلب ثابت ہو جائے۔ پھر جب ہم نے اسے گرانبار مشقت پر محمول کیا ہے جس کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :۔

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ.[3]	سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

---

[1] اس کا کوئی داعیہ نہیں کیونکہ وہ ایسے اطلاق سے ہے جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ وہ ولا تفریع یترتب علیہ وانما ذکر لمعرفۃ انما اطلاق شرعی لا غیر۔ (اس پر کوئی تفریع مرتب نہیں ہوتی۔ اسے صرف اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ معلوم ہو سکے کہ وہ اطلاق شرعی ہے اور کچھ نہیں)

[2] ص ۱۳۷ پر گزر چکی ہے۔

[3] ص ۲۲۱ پر گزر چکی ہے۔

اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے موافق ہے :۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ (۴/۲۸) اللہ تعالیٰ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے تخفیف کرے۔

اور اس سے پہلے یہ حکم نازل ہو چکا تھا :۔

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (۲/۱۸۴) اور اگر روزے رکھو تو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

اور دوسری بار یوں فرمایا :۔

وَإِنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ (۴/۲۵) اور اگر تم صبر کرو تو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

لہٰذا ناظر کو شریعت کے ان دقائق کا ادراک کرنا چاہیئے تاکہ وہ شرعی قانون کے دستور میں حجت پر ہو اور جو بھی اس مقام پر شرعی دلائل کا تتبع کرے گا اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ جو ذکر ہو چکا وہ پوری وضاحت ہے۔ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِيْق۔ اس فریق کے غور و فکر کا یہی بیان ہے۔

فصل

......یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عزیمت اختیار کرنا افضل نہیں۔ اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں۔

پہلی وجہ[1] یہ ہے کہ اگر عزیمت کی اصل یقینی ہے تو رخصت پر عمل کرنے کی اصل بھی یقینی ہے پھر جب ہم اس میں مظنہ پائیں تو اس کا اعتبار کریں گے خواہ وہ یقینی ہو یا ظنی۔ کیونکہ شارع نے احکام کے ترتیب پانے میں ظن کو یقین کے قائم مقام قرار دیا ہے تو جب حکم کے سبب کا ظن موجود ہو تو سبب اعتبار کا مستحق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس بات پر یقینی دلیل موجود ہے کہ فروع شریعت میں ظنی دلائل یقینی دلائل کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ جب قاطع کو ظن عارض ہو تو ظن کا اعتبار گر جائے گا۔

اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صرف دلائل کے تعارض کے باب سے متعلق ہے۔ جبکہ

---

[1] یہ ان چھ وجوہ میں سے پہلی وجہ کا معارض ہے جسے مؤلف نے عزیمت کی ترجیح کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ یہ وجہ رخصت کی ترجیح کے لئے مفید نہیں۔ یہ تو صرف یہ فائدہ دیتی ہے کہ عزیمت افضل نہیں جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کیونکہ رخصت کے سبب میں ظن غالب کا پایا جانا عزیمت کے یقینی ہونے کی موافقت نہیں کرتا جو اس وجہ میں ترجیح کی علامت ہے۔

ان میں سے ایک دلیل دوسری کے حکم کو کلیۃً اٹھا دینے والی ہوتی ہے۔ مگر جب وہ دونوں دلیلیں اس صورت میں چل رہی ہوں کہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص، یا ایک مطلق ہو اور دوسری مقید تو ایسی صورت نہیں ہوتی۔ اور ہماری بحث اس دوسری قسم میں ہے پہلی میں نہیں۔ کیونکہ عزائم مکلف پر لاحرج کی شرط پر واقع ہوتے ہیں۔ پھر اگر حرج کا اعتبار درست ہوتا ہے تو رخصت پر عمل کا تقاضا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں کبھی ظن غالب پہلے یقینی حکم کو منسوخ کر دیتا ہے۔ جیسے کسی چیز کی اصل اس کا حرام ہونا تھا۔ پھر اتفاق سے کوئی حلال بنانے والا ظنی سبب پیش آگیا۔ تو جب شکاری کا ظن غالب یہ ہو کہ شکار کی موت اس کی ضرب کے سبب سے ہوئی ہے۔ اگرچہ اس بات کا امکان ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہو یا شکار کی موت پر کوئی دوسرا سبب بھی معاون بنا ہو، تو اس صورت میں ظن کے مقتضی پر عمل درست ہوگا۔ اور یہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اصل خواہ قطعی ہو، اس کے ساتھ ایسے ظنی معارض کا ساتھ رہنا ممکن نہیں۔ اندریں صورت جہاں ظن کے وجود کے ساتھ بلکہ شک کے ساتھ حرمت کے یقین کی بقا درست نہ رہے گی۔ اور یہی صورت ہمیں اس وقت درپیش ہے۔ اور حقیقت امر یہ ہے کہ ظن غالب سابقہ قطعیت کے حکم کو باقی نہیں رہنے دیتا۔ اور ظنونِ غالب قابل اعتبار ہیں۔ لہٰذا انہیں رخصت پر عمل کرنے کے معاملہ میں بھی قابل اعتبار ہونا چاہیئے۔

دوسری وجہ[1] یہ ہے کہ رخصت کی اصل خواہ وہ جزئی ہو اپنی عزیمت کی طرف اضافی ہوتی ہے لہٰذا وہ غیر مؤثر ہے ورنہ لازم آئے گا کہ رخصت پر عمل کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے اسے مجروح کر دے بلکہ جزئی جب کلی سے مستثنٰی ہو تو وہ بذات خود قابل اعتبار ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عام سے خاص یا مطلق سے مقید کے باب سے ہوتی ہے۔ اور فقہی اصول کے باب میں یہ گزر چکا ہے کہ یقینی کی ظنی سے تخصیص درست ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوئی[2] علاوہ ازیں جب تخصیص کی طرف، جو کہ

---

[1] عزیمت کی ترجیح میں دوسری وجہ کا معارض۔ یہ بھی صرف یہی فائدہ دیتا ہے کہ عزیمت کو ترجیح نہیں۔

[2] کیونکہ وہ یقینی کی یقینی سے تخصیص ہے۔ تو رخصت کا وارد ہونا بھی یقینی ہے۔ اور مصنف کے قول والیضاً یعنی یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ رخصت کے سبب میں غور کرنا اجتہاد اور ظن کا مقام ہے۔ یقین کا نہیں — تخصیص مکمل طور پر عموم کی طرف لوٹتی ہے اگرچہ عمومِ قطعی کے مقابلہ میں وہ ظنی ہوتی ہے اور کبھی وہ اس میں اس معارضہ کو ملحوظ رکھتی ہے جو دوسری وجہ میں تفصیلاً گزر چکا ہے

ظنی ہے ، عموم کی اصل کو چھوڑ کر جو کہ قطعی ہے ، رجوع کیا جاتا ہے۔ تو یہی بات یہاں بھی ہے۔ اور جس طرح کل اپنی بعض جزئیات کے ٹوٹنے سے ٹوٹ نہیں جاتی۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر ثابت کیا جا چکا ہے —— تو یہی صورت یہاں بھی ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ رخصتوں سے مامور بہ احکام ٹوٹ پھوٹ جائیں اور یہ بگاڑنے والی بات ہے۔ اسی طرح ان چیزوں کا معاملہ ہے جو اس طرف لے جائیں :

تیسری وجہ[1] یہ ہے کہ اس امت سے رفع حرج کے دلائل قطعیت تک پہنچ گئے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :-

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اور اللہ نے تم پر دین کے معاملہ میں تنگی نہیں رکھی۔

اور باقی تمام آیات جو اس مفہوم میں ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ :-

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (۴/۲۸) اور اللہ تعالیٰ تم سے تخفیف کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ (۳۳/۳۸) پیغمبر پر اس کام میں کچھ تنگی نہیں جو خدا نے اس کے لئے مقرر کر دیا۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۷/۱۵۷) اور نبی ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

اور اس دین حنیف کا نام فیاضی والا دین رکھا گیا ہے کیونکہ اس میں سہولت اور آسانی ہے۔ علاوہ ازیں اس سے پہلے مسائل میں رخصتوں کی اباحت کے دلائل گزر چکے ہیں۔ وہ سب اور ان جیسے

---

[1] یہ تیسری وجہ کا معارض ہے جو یہ ہے کہ دلائل محض امر و نہی کی حد کے پاس توقف اور اس کی تنگی ترشی پر صبر کے ساتھ آتے ہیں خواہ عزیمت کا موجب پیدا ہو جائے۔ یعنی وہ ان دلائل کا معارضہ کرتا ہے جو آسانی، امت سے رفع حرج اور اس پر احسان پر دلالت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اتنا ہی فائدہ دیتا ہے کہ عزیمت افضل نہیں جیسا کہ اس کا دعویٰ ہے۔ پھر مؤلف نے دلیل کے آخر میں اس کے متعلق مثال بیان کی ہے جو رخصت کی ترجیح کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں مدعیٰ بھی ہے اور کچھ زیادتی بھی۔

دوسرے دلائل۔ یہاں بھی جاری ہیں۔ اور بعض رخصتوں کو چھوڑ کر بعض کی تخصیص کرنا ایسا تحکم ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ مشقت اگر یقینی ہو تو وہی معتبر ہے، ظنی معتبر نہیں۔

کیونکہ ظن کے ساتھ قطعیت دونوں حکم میں برابر ہیں۔ فرق تو صرف تعارض کے وقت واقع ہوتا ہے اور ایک ساتھ ان دونوں کے اعتبار میں یہاں کوئی تعارض نہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے کہ رخصت کو چھوڑ کر عزیمت کو اختیار کرنا افضل نہ ہوگا۔ کیونکہ رخصت اللہ کے حق اور بندے کے حق ایک ساتھ دونوں کو شامل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مامور بہ عبادت ہوتی ہے لیکن رخصت کے مقتضی کے مطابق نہ یہ کہ وہ سرے سے ساقط ہی ہو جائے۔ بخلاف عزیمت کے کہ وہ صرف اللہ کے حق کو شامل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ اور عبادت تو دنیا و آخرت میں بندے کے حظ کی طرف لوٹنے والی ہے۔ لہٰذا رخصت دونوں امور کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوئی۔

چوتھی وجہ[1] یہ ہے۔ رخصت کے مشروع ہونے سے شارع کا مقصود مکلف پر سختیوں کے بوجھ کے بجائے نرمی ہے اور جب وہ شارع کے قصد کے موافق ہو تو اسے علی الاطلاق قبول کر لینا چاہیئے۔ بخلاف دوسری طرف (مشقت) کے کہ وہ سختی، تکلیف اور آخری حد تک پہنچنے کا مظنہ ہے اور یہ چیز کئی آیات کی روح سے منہی عنہ ہے جیسے ارشاد باری ہے:۔

قُلْ مَآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِيْنَ ۝ (۳۸/۸۶)

(اے پیغمبر) کہہ دو کہ میں تم سے اس کا صلہ نہیں مانگتا اور نہ میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں۔

اور ارشاد باری تعالیٰ:۔

وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵)

اور اللہ تم سے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور مشقتوں کے التزام میں تکلیف بھی ہے اور تنگی بھی۔ اور اسی سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے بنی اسرائیل کے گائے والے قصہ سے متعلق روایت ہے کہ:۔

لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكن

اگر وہ کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے تو انہیں کفایت

---

[1] چوتھی وجہ کا معارض۔ اور مؤلف کا قول بخلاف الطرف الآخر۔ رخصت کی ترجیح کا مقتضی ہے۔ پس اس میں مدعا بھی ہے اور زیادتی بھی۔

شَدَّدُوا فَشَدَّدَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ؕ [1] — کرجاتی۔ لیکن انہوں نے سختی کی تو اللہ نے بھی ان پر سختی کی۔

اور حدیث میں ہے :۔

هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُوْنَ ؕ [2] — مبالغہ کرنے والے ہلاک ہو گئے۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الگ تھلگ رہنے سے منع فرمایا اور فرمایا۔

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَيْسَ مِنِّیْ ؕ [3] — جس نے میری سنت سے منہ موڑا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے دن کے روزوں ، رات کے قیام اور عورتوں سے علیحدگی کا عزم کیا اور اس حد تک ان میں شدت اختیار کی جیسی پہلی امتوں میں تھی تو اللہ تعالےٰ نے ان میں تخفیف کردی اور فرمایا :۔

وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِیْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ؕ (۷/۱۵۷) — اور نبی ان سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کئی طرح سے رخصتوں پر عمل کرنے کی اجازت دی چاہے وہ

---

[1] آلوسی نے اپنی تفسیر (ج ۱ ص ۲۳۸) میں کہا ہے کہ اسے ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً نکالا ہے .. لَوْ ذَبَحُوْا .... الخ اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسے عکرمہ سے مرفوعاً مرسلاً نکالا ہے۔

[2] اسے احمد، مسلم اور ابوداؤد نے عبداللہ بن مسعودؓ سے نکالا۔

[3] تین آدمیوں والی حدیث کا آخری ٹکڑا ہے۔ جنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق پوچھا تھا۔ اور جب ان کو اس کی خبر دی گئی تو انہوں نے اسے حقیر سمجھا۔ پھر جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو ان کی باتوں کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا۔

وَ اَنْتُمُ الَّذِيْنَ قُلْتُمْ كَذَا وَ كَذَا ؟ اَمَا وَ اللّٰهِ اِنِّیْ لَاَخْشَاكُمْ لِلّٰهِ وَ اَتْقَاكُمْ لَهُ وَ لٰكِنِّیْ اَصُوْمُ وَ اُفْطِرُ وَ اُصَلِّیْ وَ اَرْقُدُ وَ اَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ۔ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَيْسَ مِنِّیْ ؕ — کیا تم لوگوں نے ایسی اور ایسی بات کی ؟ اللہ کی قسم ! میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور تقویٰ اختیار کرنے والا ہوں لیکن میں روزے رکھتا بھی ہوں اور چھوڑتا بھی ہوں رات کو قیام بھی کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں۔ اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں۔ تو جس نے میری سنت سے منہ موڑا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

علیحدگی کی صورت میں ہوں یا لوگوں کے سامنے ہوں جیسے سفر میں قصر اور فطر اور بیٹھ کر نماز ادا کرنا جب آپ کا پہلو زخمی ہو گیا۔ اور جب آپؐ کا بدن بھاری ہو گیا تو آپ رات کو اپنے گھر میں بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ جب آپ رکوع کرنے کا ارادہ کرتے تو کھڑے ہو جاتے اور تھوڑا سا قرآن پڑھ کر پھر رکوع کرتے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس طریق پر چلتے رہے، کسی کا کسی پر عتاب یا ملامت نہ تھی جیسا کہ حدیث میں ہے :۔

ولا یعیب بعضنا علی بعضٍ ط ۔ اور کوئی بھی ایک دوسرے پر عیب نہ دھرتا تھا۔

اور اس معنی میں بہت سے دلائل ہیں۔

پانچویں[۲] وجہ یہ ہے۔ کہ رخصت پر اس کے ظنی ہونے کے سبب سے عمل چھوڑ دینا بھلائی کی طرف سبقت سے انقطاع[۳] اکتاہٹ، ملال، عبادت میں داخل ہونے سے نفرت، عمل کی ناپسندیدگی اور ہمیشگی کے ترک کی طرف لے جاتا ہے اور اس بات پر شریعت میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔ کیونکہ جب انسان سختی کا خیال کرتا ہے یا اس سے سختی طلب کی جائے یا اس کے لئے کہا جائے تو وہ اسے ناپسند کرتا اور ملول ہو جاتا ہے۔ اور بالعموم وہ بعض اوقات اس سے عاجز ہو جاتا ہے کیونکہ گاہے گاہے اور بعض حالات میں تو وہ اس پر صبر کرتا ہے اور بعض دفعہ نہیں کرتا جبکہ تکلیف تو دائمی ہے۔ تو جب تک اس کے لئے رخصت پر عمل کرنے کا دروازہ نہ کھلے گا، الا یہ کہ وہ چیز مسئلہ تکلیف مالا یطاق کی طرف راجع ہو۔ اور اس کے سوا اس سے روک دیا جائے، شریعت مشقت والی شمار ہوگی۔ اور لبا اوقات وہ رفع حرج کے دلائل پر اپنے سوئے ظن سے دلیل لاتا ہے اور اس کے لئے ایسی دلیل پیش کرتا یا منقطع کرتا ہے جو شرعاً مکروہ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۭ لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ ط (۴۹/۷) ۔ اور جان رکھو کہ تم میں اللہ کے پیغمبر ہیں۔ اگر بہت سی باتوں میں تمہارا کہا مان لیا کریں تو تم مشکل میں پڑ جاؤ۔

---

[۱] مؤلف نے اسے صرف اس لئے ذکر کیا ہے کہ اگر رخصت پر عمل صرف لوگوں کو دکھانے کے لئے ہوتا تو یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ تشریع کے لئے ہے۔ پھر اس بات پر حجت قائم نہ ہو سکتی کہ عزیمت رخصت سے افضل نہیں۔

[۲] پانچویں وجہ کا معارض ہے۔

[۳] یعنی تحقیق سے اور قوی ظن سے جوا سے جا ملے۔ جیسا کہ ساتویں مسئلہ کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔

نیز فرمایا :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ط (۵/۸۷)

اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں ان کو حرام نہ کرو اور نہ حد سے بڑھو۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت نفس پر تشدد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حرام کرنے سبب سے نازل ہوئی تھی اسی لئے اس کا نام اعتداء (حد سے بڑھ جانا) رکھا گیا۔ اور حدیث میں ہے :-

خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا ط [1]

اتنا عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو (اجر دینے سے) نہیں اکتاتا۔ تم ہی (عمل کرنے سے) اکتا جاؤ گے۔

وَمَا خُيِّرَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا ط [2]

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ ان میں سے آسان کو اختیار فرماتے جب تک کہ وہ گناہ نہ ہو۔

اور آپ نے وصال کے روزوں سے منع کیا۔ پھر جب کچھ صحابہ اس سے باز نہ آئے تو آپ ان کے ساتھ وصلی روزے رکھتے رہے۔ پھر چاند نظر آ گیا تو آپ نے فرمایا۔ اگر مہینہ ختم نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ روزے زیادہ کرتا [3] جیسا کہ آپ سزا دینا چاہتے ہیں۔ جب انہوں نے باز رہنے سے انکار کیا۔ آپ نے فرمایا :-

لَوْ مُدَّ لَنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصَلْتُ وِصَالًا يَدَعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَعَمُّقَهُمْ ط [4]

اگر مہینہ کچھ اور لمبا ہو جاتا تو میں اس قدر زیادہ وصلی روزے رکھتا کہ مبالغہ کرنے والے ایسا مبالغہ چھوڑ جاتے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص جب بوڑھے ہو گئے تو کہا کرتے تھے "کاش میں رسول اللہ

---

[1] اسے تیسیر میں چھوٹوں سے خذوا من الاعمال کے لفظ کے ساتھ نکالا۔ اور تینوں اور نسائی کی روایت میں علیکم من الاعمال ہے۔ اور دونوں روایتوں میں لا یمل ہے۔ میں کہتا ہوں لن یمل ہی درست ہے۔ اسے مسلم نے روایت کیا۔

[2] اسے ترمذی نے مالم ماثما کے لفظ سے اور بخاری نے بین امرین قط سے اور مالک نے فی امرین کے لفظ سے نکالا۔

[3] اسے بخاری نے بعض الفاظ کے اختلاف سے نکالا۔

[4] اس حدیث کا ٹکڑا ہے جسے تیسیر میں شیخین اور ترمذی سے لو مد لنا الشهر کے لفظ سے نکالا۔

کی دی ہوئی رخصت کو قبول کر لیتا[1] - اور حدیث میں ہے۔ "یہ خولاء بنت تویت ہیں جن کے متعلق لوگوں کا خیال تھا کہ وہ رات بھر نہیں سوتیں۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے پوچھا "کیا تو رات بھر سوتی نہیں؟ اتنا ہی عمل کرو۔ جتنی تم میں طاقت ہو[2]"۔ گویا آپؐ نے اس عورت کے فعل کو ناپسند فرمایا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

اور حضرت معاذؓ کی امامت سے متعلق حدیث، جب آپؐ نے انہیں فرمایا:۔

اَفَتَّانٌ اَنْتَ یَا مُعَاذ؟[3] اے معاذ! کیا تو (لوگوں کو) فتنہ میں ڈالنے والا ہے؟

اور ایک آدمی کہنے لگا۔ اے اللہ کے رسول! اللہ کی قسم! میں فلاں شخص کی وجہ سے صبح کی نماز سے پیچھے رہتا ہوں کہ وہ لمبی نماز پڑھاتا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے موعظت کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ اس دن سے زیادہ غضبناک کبھی نہیں دیکھا۔ پھر فرمایا:۔

اِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِيْنَ[4] تم میں سے کچھ ایسے لوگ ہیں جو متنفر کرنے والے ہیں۔

اور دو ستونوں کے درمیان بندھے ہوئے رسے والی حدیث کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے متعلق پوچھا تو لوگوں نے بتلایا کہ یہ حضرت زینبؓ کی ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے جب وہ تھک جائے یا سست پڑ جائے تو اس رسی سے سہارا لے سکے۔ تو آپؐ نے فرمایا:۔

حُلُّوْهُ - لِيُصَلِّ اَحَدُكُمْ نَشَاطَهٗ اس رسی کو کھول دو۔ ہر شخص کو چاہیئے کہ جیت بن کر نماز ادا کرے پھر جب سست پڑ جائے یا کمزوری فَاِذَا كَسِلَ اَوْ فَتَرَ قَعَدَ[5] محسوس کرے تو بیٹھ جائے۔

اور اس جیسی بہت مثالیں ہیں۔ اور رخصت کو ترک کرنا اسی قبیل سے ہے۔ اسی لئے آپ

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے نکالا۔

[2] اسے تیسیر میں حضرت عائشہؓ سے قلت فلانۃ کے لفظ سے، اور اس عورت کے نام کی صراحت نہیں کی، تینوں اور نسائی سے نکالا۔ اور مسلم میں اس کے نام کی تصریح ہے۔

[3] حضرت معاذ لوگوں کے امام تھے۔ انہوں نے قرات کو لمبا کیا۔ اس حدیث کا کچھ حصہ جسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا۔

[4] حدیث کا کچھ حصہ جسے بخاری نے نکالا۔

[5] اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے تھوڑے سے اختلاف سے نکالا۔ (تیسیر)

صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لیس من البر الصیام فی السفر[1] سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

پھر جب صورت حال یہ ہے تو ثابت ہوا کہ رخصت قبول کرنا افضل ہے۔ اور اگر اسے افضل تسلیم نہ کیا جائے تو بھی عزیمت افضل نہیں ہے[2]

چھٹی[3] وجہ یہ ہے کہ اگر مراسم شریعت خواہشات نفس کے مخالف ہیں، جیسا کہ اس کتاب میں اس کے مقام پر واضح ہے تو وہ دین و دنیا میں بندوں کے مصالح کے لئے بھی آئے ہیں۔ اور خواہش بھی صرف اس وقت مذموم ہوتی ہے جب مراسم شریعت کے مخالف ہو۔ اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔ اگر خواہش موافق ہو تو وہ مذموم نہیں۔ اور ہمارا مسئلہ اسی سے ہے۔ کیونکہ جب شریعت نے ہمارے لئے رخصت کے لئے ایک سبب بنا دیا ہے اور اسے ظن پر غالب کر دیا ہے تو ہم اس کے مقتضاء کو عامل بنائیں گے۔ اور رخصت پر عمل کریں گے۔ پھر اس میں خواہش کی پیروی ہے کہاں؟ اور جس طرح رخصتوں کا اتباع[4] امر و نہی کے مقتضی سے نکلنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح رخصتوں کو قبول نہ کرنا اور سختیوں کے پیچھے پڑے رہنا بھی امر و نہی کے مقتضیٰ سے نکلنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔

---

[1] مؤلف نے اسے یہاں اپنے عموم پر لیا ہے کہ یہاں دلیل صحیح ہو جائے اور جو پہلے گزر چکا اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اس میں گرانبار مشقت ہو۔ اس صورت میں یہ دونوں اطراف کے لئے مناسب ہوگا۔ اور یہ حدیث ص ۳۲۰ پر گزر چکی ہے۔

[2] عنقریب مؤلف چھٹی وجہ میں لیس احدھما باَولی من الآخر (ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں) کہیں گے۔ اور یہ اس وجہ پر معارضہ کی بناء پر ہے۔

[3] یہ اس پر معارضہ ہے جو چھٹی وجہ میں گزر چکا ہے۔

[4] عزیمت کی ترجیح کے دلائل میں پانچویں وجہ میں جو کچھ گزر چکا ہے یہ اس سے معارض ہے۔ الاّ یہ کہ مؤلف نے اس میں دونوں متعارض وجہوں کی صراحت کر دی ہے۔ جیسے کہ وہ کہتا ہے۔ جیسے ہم اسے لازم قرار دیتے ہیں تم بھی اسی طرح سختی کے وقت عزائم اختیار کرنے کو لازم قرار دیتے ہو، ان دونوں سے اس کا وہ سبب پیدا ہوتا ہے جس کا تم نے ذکر کیا ہے۔ تو جو جواب آپ کا ہے وہی ہمارا جواب ہے۔ البتہ مؤلف کا قول لیس احدھما باَولیٰ من الآخر (ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے افضل نہیں) یہی وہ دعویٰ ہے جس پر مؤلف نے الزام میں اشتراک سے متعلق ذکر کردہ بیان کو فرع کیا ہے۔ اسی طرح اسکا یہ قول والمبتغ الخ ہے۔ گویا ان دونوں (رخصت وعزیمت) میں تفریق ایسا دعویٰ ہے جس میں اجماع کی مخالفت کے سوا کچھ نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ اجماع ہے کہاں؟ اور اگر اسے تسلیم کر بھی لیا جائے تو ان مباحث کا فائدہ کیا ہے؟ کیا اس صورت میں یہ معاون علم شمار کیا جا سکتا ہے۔؟ یا اس سطح سے بھی گر جائے گا؟

لہٰذا کوئی بھی ایک دوسرے سے افضل نہیں۔ اور عزائم اور رخصتوں میں مشروعہ اسباب کے متبع برابر ہیں۔ اگر عزائم میں ظن غالب معتبر ہے تو رخصتوں میں بھی ہے اور کوئی ایک بھی دوسرے سے زیادہ مناسب نہیں اور جو کوئی ان دونوں کے درمیان فرق کرے تو اس نے اجماع کی مخالفت کی یہ ہے اس طرف کی وضاحت۔

فصل[1]

اور اس پر یہ بنیاد پڑتی ہے کہ رخصتوں کے ترک میں اولیت ہے جب اس کے سبب[2] کا تعین ہو جائے، خواہ اس سبب پر ظن کا غلبہ ہو یا وہ یقینی ہو۔ اور بعض مقامات پر رخصت پر عمل کرنا افضل ہوتا ہے اور بعض دفعہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ البتہ جب اس میں ظن کا غلبہ نہ ہو تو رخصت پر عمل نہ کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔

علاوہ ازیں[3] ایسے اشکال موجود ہیں جو اپنے عموم اور اطلاق کا حکم لئے ہوئے تخفیف قبول کرنے پر دلالت کرتے ہیں، ان میں بعض خاص موارد کی کوئی تخصیص نہیں۔ اب فریقین میں غور کا مقام یہ ہے کہ پہلے طریق والوں نے صرف علت کا اعتبار کیا جو کہ مشقت ہے اور سبب کو درخور اعتنا نہ سمجھا جو کہ مظنہ ہے۔ اور دوسرے طریق والوں نے صرف مظنہ کا اعتبار کیا جو کہ سبب ہے جیسے سفر اور مرض اس بنیاد پر اگر علت[4] غیر منضبط ہو اور اس کے لئے کوئی منضبط مظنہ نہ ہو تو یہی مقام محل اشتباہ؟

---

[1] مؤلف پہلی فصل کو سامنے لاتا ہے جس میں اس نے یہ ذکر کیا ہے کہ احل ہما لیس باولی من الاحز م پر کیا کچھ مبنی ہے جیسا کہ اس نے اس میں یہ بھی وضاحت کی ہے کہ عزیمت کی ترجیح پر کیا کچھ مبنی ہے۔

[2] یعنی رخصت پر عمل کرنا۔ یعنی خواہ حکمت نہ پائی جائے۔

[3] یہ بات مؤلف کے اس قول کے مقابل ہے ومنعا ان یفھم المعنی الادلۃ فی رفع الحرج علی مراتبھا (اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ رفع حرج کے علی الترتیب دلائل کے معنی سمجھے جائیں)

[4] یعنی جب مظنہ منضبط ہو جیسے کہ سفر، تو بات واضح ہے۔ اور جب یہ مظنہ غیر منضبط ہو اور علت جو کہ مشقت ہے وہ بھی غیر منضبط ہو جیسے کہ مرض۔ تو ہر دو طریقوں کے مطابق احتیاط واجب ہے۔ اور یہ پہلے دونوں نظریوں کے تحت داخل نہ ہوگی۔ اور یہ بات واضح ہے۔ کیونکہ اولیت کے بارے میں مؤلف نے اسے محل نزاع نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہے۔ اور اس مقام پر بہت سے امور احتیاط کی اصل کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ کیونکہ یہ قابل اعتبار قائم ودائم چیز ہے جس قدر کہ اپنے مقام پر یہ بات واضح کی جا چکی ہے۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ بیان کا ماحصل متعارف دلائل کو وارد کرنا ہے اور یہ چیز مسئلہ میں اشکال پیدا کرتی ہے تو کیا اس سے کوئی راہ ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ "ہاں ہے" اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اسے مجتہد کی فکر کے سپرد کر دیا جائے۔ یہاں تو صرف فریقین کے استدلال کا ذکر کیا گیا ہے یہ واضح کیے بغیر کہ طرفین میں سے کسے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے مجتہد پر موقوف رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ کسی ایک طرف کو اس کے لئے مطلقاً ترجیح دے یا اسی شخص کے لئے بعض خاص حالات یا مواقع کے لئے ترجیح دے۔ اور دوسرے یہ کہ وہ خود اس ساری بحث کو سامنے رکھے اور اس کو بھی جو کتاب المقاصد میں مشقتوں کی اقسام اور ان کے احکام کے اثبات کے سلسلہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ پھر جب ان دونوں مواقع میں غور کیا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان اس پر انشاء اللہ راہ صواب ظاہر ہو جائے گی۔ وباللہ التوفیق۔

آٹھواں مسئلہ

ہر تکلیف دہ اور دشوار امر میں شارع نے مکلف کے لئے نکلنے کی راہ بنائی ہے۔ اس مخرج سے شارع کا قصد یہ ہے کہ مکلف اگر چاہے تو خود مناسب راستہ اختیار کرے۔ جیسا کہ رخصتوں میں مشقتوں سے نکلنے کی راہ کا مشروع ہونا ہے۔ تو جب مکلف اس مشقت سے نکلنے کی اس راہ کا قصد کرتا ہے جو اس کے لئے مشروع ہے تو وہ شارع کے حکم کی ہی بجا آوری کرنے والا ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) بنایا بلکہ اس نے اپنے سابقہ بیانات میں رخصت کے موضوع ہونے کی اصل میں داخل نہیں کیا۔

بشرطیکہ اس کام میں احتیاط کا دامن نہ چھوڑے۔ اور اگر ایسا نہ کرے گا تو دو ممنوع باتوں میں[1] جا پڑے گا۔ ان میں سے ایک تو شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ خواہ یہ مخالفت واجب میں ہو یا مندوب میں یا مباح میں اور دوسرے اس پر آسانی کی راہیں مسدود ہو جائیں گی اور وہ اس دشوار کام سے نکلنے کی راہ نہیں پائے گا۔ کیونکہ اس نے اس مشکل سے نکلنے کو اس صورت میں طلب کیا جو اس کے لئے مشروع نہ تھا۔ اور اس کی وضاحت کئی پہلوؤں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شارع نے جب ثابت کر دیا کہ وہ ایسی شریعت لایا ہے جو بندوں کے مصالح کے لئے ہے۔ اور مشروع امور ابتدائی ہیں۔ جن سے بعض رکاوٹیں، مثلاً امراض یا معمول سے خارج مشقتیں، روک دیتی ہیں تو ایسی رکاوٹوں کے بھی توابع اور تکمیلات اور نکلنے کے راستے مشروع کئے گئے ہیں۔ جن سے یہ مشقتیں مکلف سے ہٹ جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ احکام کی بجا آوری اس کے لئے بالنسبت عادت یا آسان ہو جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کے قانون میں ابتدائی امور پر کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اور جو شخص تکلیفات میں نظر کرے گا تو تھوڑے کے غور سے یہ بات معلوم کرے گا۔ پھر جب یہی بات ہے تو مکلف کو تخفیف طلب کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ مشروع طریقے پر اسے طلب کرے کیونکہ جو کچھ بھی تخفیف طلب کی جائے گی اس کا ماحصل بہرحال، حال اور انجام کے لحاظ سے یقینی ہوگا۔ اگر اس طریق کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر طلب کرے گا تو مطلوبہ تخفیف نہ یقینی ہوگی، نہ ظنی، نہ موجودہ لحاظ سے، نہ انجام کے لحاظ سے، نہ مجملاً اور نہ تفصیلاً۔ اگر یہی صورت ہو تو بھی مشروع ہو گی۔ اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ مشروع نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ اگر غیر شرعی طریقے سے تخفیف طلب کی جائے تو اس کیلئے تکلیف سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔

---

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ شارع نے خاوند کے لئے، جب وہ اپنی بیوی سے شدید بے چینی دیکھے، تو اس سے آرام پانے کے لئے ایک طلاق بنائی ہے۔ جو وہ شدید بے چینی کی وجہ سے دیتا ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی بیوی سے توبہ معلوم کرتا ہے اور اپنے آپ کو اس طرف لاتا ہے کہ اکثر باتوں کو برداشت کرے۔ اس طرح اس کی اپنی مصلحت کی حفاظت ہو جاتی ہے تو وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لیتا ہے۔ لیکن جب وہ شرعی طریق کی مخالفت کرے گا۔ اور ابتدا ہی میں تین طلاقیں دے دے گا تو اس نے اس رخصت کی مخالفت کی جو شرع نے اسے دے رکھی تھی۔ لہٰذا وہ اپنی اس مشکل سے نکلنے کی کوئی راہ نہ پائے گا نہ ہی اسے اس سے نجات حاصل ہوگی۔ اور عنقریب اس کی بہت سی مثالیں آ رہی ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب یہ طالب شرعی طریقے سے تخفیف طلب کرے گا تو اس طرح جو تخفیف اسے حاصل ہوگی وہ اسے کفایت کرے گی اور اس کی طرف اس کا قصد باعثِ برکت ہوگا۔ ایسے ہی جیسے اسے غیر شرعی طور پر طلب کرنے والے کو اس کے مقصود کے بجائے اس کے قصد کی بدقسمتی اس کو درپیش ہوگی۔ اور اس بات پر قرآن سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ط (۲/۶۵)

اور جو کوئی اللہ سے ڈرے گا تو اللہ اس کے لئے اس سے نکلنے کی راہ پیدا کر دیگا اور ایسی جگہ سے رزق دیگا جہاں سے اسکا گمان بھی نہ تھا۔

اور اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا نہیں اللہ اس کے لئے نکلنے کا راستہ نہیں بنائے گا۔

اسماعیل قاضی نے سالم بن ابی الجعد سے تخریج کی اور کہا کہ اشجع قبیلے کا ایک آدمی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اپنی مشقت کا ذکر کیا تو آپ نے اسے فرمایا "جاؤ اور صبر کرو"۔ اور اس کا بیٹا مشرکوں کے پاس قیدی تھا۔ جو ان کے ہاں سے غائب ہوگیا۔ اور غنیمت کی صورت میں اسی شخص کے پاس آیا۔ اب وہ شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ کو اس کی خبر دی۔ تو آپ نے اسے فرمایا "طیبۃ"، (مبارک ہو) تو یہ آیت وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ..... الخ نازل ہوئی۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ان کے پاس آکر کہنے لگا۔ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا "تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی تو اللہ نے اسے نادم بنا دیا۔ اس نے شیطان کی اطاعت کی جو نکلنے کی کوئی راہ نہیں بناتا: وہ آدمی کہنے لگا، بھلا دیکھو اگر کوئی شخص اس کے لئے حلالہ نکالے تو؟ آپ نے فرمایا: "جو شخص اللہ کو دھوکا دینا چاہتا ہے اللہ اسے دھوکا دیتا ہے"۔

اور ربیع بن خثیم وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا کی وضاحت میں فرماتے ہیں: یعنی ہر اس چیز سے جو لوگوں پر تنگی پیدا کرنے والی ہے (اللہ نکلنے کی راہ پیدا کر دیتا ہے)۔ اور ابن عباس کہتے ہیں کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اسے دنیا و آخرت کی ہر بے چینی سے نجات دیتا ہے۔

اور اس کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو اللہ تعالےٰ اور اس کی نافرمانی سے ڈرے تو اللہ اس کے لئے حلال کی طرف نکلنے کی راہ پیدا کر دیتا ہے۔

اور طحاوی [۱] نے ابوموسیٰ سے تخریج کی اور کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: تین شخص ہیں جو اللہ سے دعا کریں تو ان کی دعا قبول نہیں ہوتی۔ ایک وہ شخص جس نے اپنا مال کسی نادان کو دیا جبکہ اللہ تعالے نے فرمایا ہے کہ:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمْ (۴/۵) اور نادانوں کو اپنے مال نہ دو۔

اور دوسرا جو لین دین کرے مگر اس پر گواہ نہ بنائے اور تیسرے وہ جس کی عورت بد خلق ہو مگر اسے طلاق نہ دے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بیع پر گواہ بنانے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہ ہم مال کی حفاظت کی خاطر اپنے مال نادانوں کو نہ دیں اور ہمیں سکھلایا کہ عندالضرورت طلاق شروع ہے تو ان باتوں کا تارک جن کی اللہ نے اسے ہدایت دی ہے، کسی مکروہ چیز میں جا پڑے گا اور اس کی دعا قبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے حسب ہدایت کام نہیں کیا۔ اور اس مفہوم میں بہت سے آثار ہیں۔ جو ان کے ظاہر اور معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

- اور حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ ان سے ایک ایسے آدمی کے متعلق پوچھا گیا۔ جس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دی تھیں، تو آپ نے یہ آیت پڑھی۔

اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ۔ حتی بلغ ۔ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا (۶۵/۲)

جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کا حساب رکھ کر دو ۔ تا ۔ بنا دے اللہ تعالےٰ اس کے لئے نکلنے کی راہ۔

اور تم اللہ سے نہیں ڈرے لہٰذا میں تمہارے لئے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتا۔

اور امام مالک نے اس معنی کے بلاغات میں تخریج کی کہ ایک آدمی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آکر کہنے لگا: میں نے اپنی عورت کو آٹھ طلاقیں دی ہیں۔ تو ابن مسعودؓ نے اس شخص سے پوچھا۔ "پھر لوگوں نے تجھے کیا کہا"؟ کہنے لگا کہ "وہ کہتے ہیں کہ عورت تجھ سے جدا ہوگئی"۔ ابن مسعود کہنے لگے۔ کہ "انہوں نے سچ کہا۔ جس نے اللہ کے حکم کے مطابق طلاق دی تو اس کے لئے اللہ نے وضاحت فرما دی اور جس نے اسے اپنے آپ پر مشتبہ بنا لیا تو ہم بھی اس کے لئے اسے مشتبہ بنائیں گے۔ اپنے آپ کو مشتبہ نہ بناؤ اور ہم تم پر وہی حکم لگائیں گے جیسا کہ تم کہتے ہو"۔

اور ابویزید بسطامی کی حکایت پر بھی غور فرمائیے جب انہوں نے اللہ سے یہ دعا کرنے کا ارادہ کیا کہ

---

[۱] اسے حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔

اللہ آپ سے عورتوں کی خواہش اٹھالے۔ پھر انہیں یاد دلایا گیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تو ایسا نہیں کیا۔ تو وہ اس سے رک گئے تاہم ان سے عورتوں کی شہوت اٹھالی گئی حتی کہ وہ عورت اور پتھر میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ طالب نکلنے کی راہ اس طریقہ پر طلب کرے جس میں شارع نے اس کے لئے کامیابی کی ضمانت دی ہے۔ اور جو شخص غیر شرعی طریق سے طالب ہو تو وہ نکلنے کی راہ سے تجاوز کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ گویا وہ مطلوبہ چیز کی ضد کا قصد رکھتا ہے اس لحاظ سے وہ اس کی راہ سے روکا گیا تھا۔ مقصود کی ضد کی راہ سے مقصود کی ضد ہی سامنے آئے گی۔ اندریں صورت وہ گویا عدم مخرج کا طالب ہے۔ یہی وہ مقتضی ہے جس پر آیات مذکورہ جن میں استہزاء، مکر اور دھوکہ کا بیان ہے دلالت کرتی ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ط (۳/۵۴) اور انہوں نے مکر کیا اور اللہ نے بھی مکر کیا۔

نیز فرمایا:۔

اَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ط (۲/۱۵) اللہ ان سے ٹھٹھہ کرتا ہے۔

اور فرمایا:۔

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ط (۲/۹) وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے آپ کو ہی دھوکہ دے رہے ہیں مگر سمجھتے نہیں۔

اور اسی سے متعلق اللہ تعالے کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ط (۶۵/۱) اور جس نے اللہ کی حدود سے تجاوز کیا تو اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

نیز اللہ کا ارشاد:۔

فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَنُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ط (۴۸/۱۰) پھر جو عہد کو توڑے تو عہد توڑنے کا نقصان اسی کو ہے۔ اور جو اس بات کو جس کا اس سے اللہ سے عہد کیا ہے پورا کرے تو ہم عنقریب اسے بہت بڑا اجر دیں گے۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ جس نے اچھے عمل کئے تو وہ اسی کے لئے ہیں اور

اَسَاۗءَ فَعَلَیۡھَا ط (۴۶/۴۱) جسنے برے عمل کئے تو اس کا وبال بھی اسی پر ہے۔

اور اس معنی میں ان کے سوا اور بھی آیات ہیں اور وہ سب یقینی ہیں۔ اور جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ جو شخص مشروع مصلحت کے طریق سے تجاوز کرتا ہے۔ وہ گویا اس مصلحت کی ضد میں کوشش کر رہا ہے۔ اور یہی کچھ ہم کہتے ہیں۔

چوتھی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ مصالح جن سے بندوں کے احوال قائم ہوتے ہیں انہیں ٹھیک طور پر صرف ان کا خالق اور واضع ہی جانتا ہے۔ بندے کو تو اس کے بعض پہلوؤں کا ہی علم ہو سکتا ہے اور جو کچھ اس پر پوشیدہ رہتا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو اس پر ظاہر ہوتا ہے۔ لہٰذا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے نفس کی مصلحت میں اس طریقے پر کوشش کر رہا ہوتا ہے کہ وہ اسے مل نہیں سکتی۔ یا اسے جلد مل سکے گی یا بعد میں ملے گی۔ یا ناقص ملے گی کامل طور پر نہ ملے گی یا اس میں کوئی ایسا مفسدہ ہوگا جو مصلحت پر وزن میں بھاری ہوگا۔ جس کی بھلائی اس کے شر کے ساتھ قائم نہ رہ سکے گی۔ اور کتنے ہی کسی کام کی تدبیر کرنے والے ایسے ہیں جو اس کام کو ٹھیک طور پر پورا نہیں کر سکتے اور نہ ہی ٹھیک طرح اس کا پھل چن سکتے ہیں۔ اور یہ بات اہل دانش کے ہاں جانی بوجھی ہے۔ اسی لئے اللہ تعالےٰ نے انبیاء کو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجا۔ پھر جب یہ صورت حال ہو تو اسی طریقہ کی طرف جسے شارع نے وضع کیا ہے تخفیف اور مصلحت کو پورے طور پر حاصل کرنے کے لئے رجوع ہوگا۔ بخلاف اس رجوع کے جو اس کے خلاف ہو۔

مختصراً یہ کہ یہ مسئلہ ان فروع میں سے ایک فرع ہے جو شارع کے قصد کے موافق یا مخالف ہیں۔ لیکن اپنے مقام سے تعلق کی وجہ سے بعد میں بیان ہوئی ہیں اور یہ رخصت پر عمل کرنے کی ایسے طریق پر طلب ہے جس کی اجازت نہیں دی گئی یا اس کی طلب بے موقع ہو۔ کیونکہ عزیمت مستحکم احکام میں سے ہے جس میں نہ تخفیف ہے اور نہ رخصت پر عمل کرنے کی گنجائش۔ اور اس کتاب میں اس نوع کے بہت سے مسائل گزر چکے ہیں۔ ان میں ایسے بھی جن میں ترخیص (رخصت دینا) ہے اور ہر مقام پر یہ ترخیص خاص کر دی گئی ہے جو حد سے آگے نہیں بڑھتی۔ علاوہ ازیں بندے کو پہنچنے والے کچھ احوال ایسے ہوتے ہیں جنہیں وہ مشقت شمار کرتا ہے حالانکہ شرع میں ان کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ گویا بسا اوقات رخصت پر عمل کرنا سبب شرعی کے بغیر ہوتا ہے۔ اور اس اصل کے لئے فقہیات میں بہت سے فوائد ہیں جیسے کہ مقصود کے نقیض کے ساتھ معاملہ کا قاعدہ ہے۔ اور ان کے علاوہ حیلہ بازی اور اسی طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔

نواں مسئلہ

شارع کا مقصود نہ تو رخصتوں کے اسباب کو جمع کرنا ہے اور نہ انہیں اٹھا دینا، کیوں کہ یہ اسباب تحریمی یا وجوبی عزائم کے فیصلہ کو روکنے کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ تو وہ یا تو تحریم یا تاثیم کے موانع ہوتے ہیں اور یا جناح (گناہ) یا اباحت[2] کے رفع کرنے کے اسباب[1] ہوتے ہیں۔ جو مباح نہ ہوں بہر صورت وہ تو صرف مطلقاً عزائم کے احکام مترتب ہونے کے لئے مانع ہوتے ہیں۔
اور موانع کے باب میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ شارع کا مقصود نہ اس کا حصول ہے نہ زوال، اس کے واقع کرنے کا قصد حرام یا واجب کرنے والے سبب کے حکم کو رفع کرنا ہے۔ لہٰذا اس کا فعل صحیح نہیں۔ اور اس کی مزید تفصیل شروط کے باب میں مذکور ہے۔ اسی طرح بغیر فرق کے رخصتوں کے اسباب کی طرف بالنسبت حکم بھی وہیں مذکور ہے۔

دسواں مسئلہ

جب ہم اس پر تفریع کرتے ہیں کہ رخصت، رخصت اور عزیمت کے مابین تخیر کے معنوں میں مباح ہے تو عزیمت رخصت کے ساتھ واجب المخیر بن جاتی ہے اور رخصت پر عمل کرنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ کہ اگر تو چاہے تو عزیمت اختیار کر اور اگر چاہے تو رخصت کے مقتضی پر عمل کر۔ اور ان دونوں میں سے جو بھی وہ عمل کرے گا وہی اس کے حق میں واجب واقع ہوگا جیسا کہ کفارہ کی مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ تو عزیمت اس کے حق میں عزیمت نہ رہے گی۔
البتہ جب ہم اس پر فرع بنائیں کہ اباحت اس میں رفع حرج کے معنوں میں ہے تو تخییر کے ساتھ

---

[1] یہ صرف عبارت میں تنوع ہے۔ یہ دونوں قسمیں سابقہ دونوں کے مقابلہ پر نہیں۔
[2] اپنے ماقبل کو شامل کر لیتا ہے جبکہ مندرجات میں رخصت پر عمل کرنا اس میں داخل ہوتا ہے۔
[3] شروط کے آٹھویں مسئلہ میں۔
[4] مؤلف نے چوتھے مسئلہ کے آخر میں جو اجمالاً ذکر کیا تھا، یہ اس کی شرح ہے۔ اور اس نے وہاں اس کا وعدہ بھی کیا تھا۔

رخصت اس باب سے نہ رہے گی۔ کیونکہ رفع حرج کے لئے تخییر لازم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رفع حرج تو واجب کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے۔ اور جب یہ ایسا ہی ہے تو یہ اس چیز کو واضح کرتا ہے کہ عزیمت شارع کے معین مقصود کے واجب ہونے کی اصل پہ ہے۔ پھر جب وہ عزیمت کا کام کرے گا تو اس شخص میں اور اس میں جس کے لئے کوئی عذر نہ ہو، کچھ فرق نہ رہے گا۔ لیکن عذر اس کے تارک سے حرج کو اٹھا دے گا، اگر وہ اپنے لئے رخصت کی طرف منتقل ہونا پسند کرے۔ اور یہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ اگر شارع نے رخصت کے واقع ہونے کا قصد کیا ہے تو یہ قصد ثانی سے ہوگا۔ اور پہلے قصد سے مقصود تو صرف عزیمت کا وقوع ہے۔

اور اس مسئلہ سے مشابہ یہ مثال ہے کہ حاکم جب اپنے حکم کے نفاذ میں دو دلیلیں متعین کرتا ہے ان میں سے ایک تو فی نفسہٖ عادلہ ہوتی ہے اور دوسری غیر عادلہ۔ اب اس کے لئے عزیمت یہ ہے کہ وہ ایسا حکم دے جیسا کہ اہل عدالت کو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں حکم دیا گیا ہے۔

وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ط (۶۵/۲) اور اپنے میں سے دو صاحب عدل کو گواہ بناؤ

اور فرمایا:۔

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ ط (۲/۲۸۲) گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرو۔

پھر اگر اہل عدالت سے فیصلہ کرے گا تو عزیمت کی اصل کو پہنچے گا اور اسے دو اجر ملیں گے اور اگر دوسری صورت سے فیصلہ کرے گا تو بھی اس پر کوئی گناہ نہیں کیونکہ وہ یہ جاننے سے معذور ہے کہ فی الواقعہ صورت حال کیا ہے۔ اس کے اس اجتہاد میں بھی ایک اجر ہے اور اس کا یہ حکم اس کے پاس جھگڑا لانے والوں پر نافذ ہوگا جیسا کہ رخصت پر عمل کرنے والوں پر رخصت کا تقاضا نافذ ہو جاتا ہے تو جس طرح حاکم کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عدل والے حکم اور بغیر عدل والے حکم میں مخیر ہے اسی طرح یہاں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عزیمت اور رخصت میں مطلقاً مخیر ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ رخصتوں کا قصد ثانی سے شروع ہونا کیسے کہا جاتا ہے؟ جبکہ رفع الحرج کا قاعدہ مطلقاً[1] قصد اول کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

---

[1] یعنی محل رخصت کے خاص ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ اور جواب کا مطلب یہ ہے کہ مستقل حکم پر دلالت کرنے والی آیات آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان سے مقصود قصد اول ہی ہو۔ نکاح کے فائدہ کے متعلق جو آیت آئی ہے وہ بھی مستقل ہے اور وہ سکون حاصل کرنا ہے۔ حالانکہ قصد اول بقائے نسل ہے تو یہی صورت یہاں بھی ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ط (۲۲/۷۸)
اور اللہ تعالےٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور رخصت کے اثبات کے بعد یہ آیت آئی :۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ط (۲/۱۸۵)
اللہ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ : جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ نکاح سے مقصود تناسل ہے اور وہ قصد اول ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے یعنی سکون حاصل کرنا وغیرہ تو یہ قصد ثانی ہے۔ جبکہ اللہ تعالےٰ یوں فرماتا ہے کہ :۔

وَمِنْ اٰيَاتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا ط (۳۰/۲۱)
اور اللہ تعالےٰ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم میں سے ہی تمہارے لئے بیویاں پیدا کیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو۔

نیز فرمایا :۔

وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا ط (۷/۱۸۹)
اور اللہ تعالےٰ آدمؑ سے اس کی بیوی بنائی تاکہ اس کے پاس جاکر سکون حاصل کرے۔

علاوہ[۱] ازیں اگر رخصت پر عمل کرنے والے پر گناہ کا الٹنا سہولت اور آسانی ہے۔ جبکہ روزے

---

[۱] سوال کی طرف لوٹتے اس سے آگے چلتے ہوئے۔ یعنی رخصت میں رفع حرج کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے شارع کا مقصود صرف قصد ثانی سے ہے، قصد اول سے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض ایسے مسائل ہیں جن میں رخصت اور سہولت پہلے ہی موجود ہے۔ پھر ان میں رفع حرج بھی ثابت ہے۔ اور یہ رخصت اور سہولت عزیمت کی اصل میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے مثلاً روزے گنتی کے دن ہیں سارے مہینے نہیں۔ تو یہاں عزیمت کی اصل میں بھی آسانی اور رفع حرج موجود ہے اور یہ قصد اول کا مقصود ہے۔ گویا رخصت میں رفع حرج کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قصد ثانی سے ہی متعلق ہو۔ پھر دوسری بار مؤلف نے آگے چلتے ہوئے کہا وایضاً ..... الخ۔ یعنی رفع حرج تو باقی تمام کلیات میں بھی موجود ہے حالانکہ وہ عزائم ہیں۔ ان تمام باتوں کے جواب کا مقام مؤلف کا یہ قول فان العزیمۃ ..... الخ ہے جو پہلے اعتراض کو بھی جڑ سے کاٹ دیتا ہے۔ اور مصنف کا قول ونحن نجد فی بعض ..... الخ جواب کے لئے تمہید ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہ دونوں اقدامات اصل اشکال میں مطلقاً داخل
(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

خود بھی چند گنتی کے دن ہیں کچھ زیادہ نہیں تو یہ بھی آسانی اور رفع حرج ہے۔ نیز اگر کلیات میں رفع حرج ہی شارع کا مقصود ہوتا تو ہم کوئی ایسی شرعی کلی نہ پاتے مگر اس میں تمام مکلفین یا ان کی اکثریت کو یقیناً تنگی کا مکلف بنایا جاتا۔ اور یہی اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد کا مقتضیٰ ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ط (۲۲/۷۸) اور اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملہ میں تنگی نہیں بنائی۔

البتہ ہم بعض نادر جزئیات ایسی بھی پاتے ہیں جن میں حرج اور مشقت تو ہے مگر ان میں رخصت مشروع نہیں کی گئی۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع کی توجہ صرف کلیات کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم رخصتوں کے مقامات پر یہ کہتے ہیں کہ یہ کلیات نہیں، یہ تو صرف جزئیات ہیں جیسا کہ اس پر عزیمت یا رخصت کے اختیار کرنے کے مسئلہ میں پہلے تنبیہہ گزر چکی ہے۔

اندریں صورت اس لحاظ سے کہ عزیمت کلیہ ہے۔ یہی شارع کا قصد اول کے ساتھ مقصود ہے اور حرج اس لحاظ سے کہ وہ جزئی ہے اس کلیہ پر متعارض ہوتی ہے۔ اگر شارع نے رخصت کے ساتھ اس کا قصد کیا ہے تو وہ قصد کی رو سے ہے۔ واللہ اعلم۔

گیارہواں مسئلہ

جب ہم نے عزائم کا رخصتوں سمیت اعتبار کر لیا تو معلوم ہوا کہ عزائم تو جاری عادت کے ساتھ ساتھ عمل میں آتے ہیں اور رخصتیں ان عادات کے خارق ہونے کے وقت جاری ہوتی ہیں۔

پہلی صورت تو ظاہر ہے۔ نماز کے متعلق ہمیں حکم ہے کہ اسے مکمل طور پر اور اس کے وقتوں میں ادا کیا جائے۔ اور روزے اپنے اس محدود وقت اور پہلی فرصت میں، اور پانی سے طہارت، عادات کے مطابق امور۔ جیسے تندرست ہونا اور عقل کا پایا جانا[1] اور حضر میں نماز قائم کرنا۔ اور پانی کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہونے والی باتوں کی تفصیل میں۔ گو یا یہ ترقی اجمال کے بعد اعتراض کی جگہ معین کرنے کی رو سے ہے۔

[1] یہاں یہ واضح نہیں۔ اس لئے کہ بات تو ان امور کی ہو رہی ہے کہ اگر وہ پائے جائیں تو عزیمت ہے اور نہ پائے جائیں تو رخصت ہے اور عقل ایسے امور سے نہیں۔ کیونکہ وہ تو علی الاطلاق تکلیف کی شرط ہے۔ اسی لئے مؤلف عقل کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں لایا۔ جبکہ دوسری چیزوں کے مقابلہ میں لایا ہے۔

اور ایسے ہی دوسرے امور۔ باقی سب عادات و عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے شرمگاہوں کو مطلقاً یا نماز کے لئے ڈھانپنے کا حکم۔ اور مردار، خون، سؤر کا گوشت وغیرہ کھانے کی ممانعت۔ ان تمام باتوں کا حکم یا ان سے ممانعت صرف اس صورت میں ہے۔ جو اوامر کی بجا آوری یا نہی سے اجتناب کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کا پایا بالعموم تمام یا اکثر لوگوں کے حسب عادت ہوتا ہے۔ اور اس میں کچھ اشکال نہیں۔

رہی دوسری صورت تو یہ بھی ایسے ہی معلوم ہے، جیسے پہلی صورت کا علم ہوا۔ پس مرض، سفر یا پانی، کپڑے یا کھانے کی چیزیں نہ ملنے کی صورت میں ان کے ترک کی رخصت دی گئی ہے یا ان کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جہاں ایسے مسائل کا ذکر ہے۔ وہاں یہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور انہی معنوں میں ایک دوسرا بیان کتاب المقاصد میں اس کے مقام پر انشاء اللہ مذکور ہوگا۔

الا یہ کہ عادات میں فرق کی دو قسمیں ہیں۔ عام اور خاص۔ عام کا حال تو بیان ہو چکا۔ اور خاص کی مثال جیسے اولیاء کے خرق عادت امور جبکہ وہ ان کے مقتضی کے مطابق عمل کریں۔ پس یہ بھی بالعموم رخصت کے حکم پر ہے۔ جیسے پانی کا دودھ بن جانا اور ریت کا ستو اور پتھر کا سونا بن جانا۔ یا کھانے کا آسمان سے اتارنا یا اسے زمین سے نکالنا تاکہ جس شخص کے لئے اتارا یا نکالا گیا ہے وہ اسے حاصل کرے یا استعمال کرے۔ اگر وہ اسے استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے رخصت ہوگی، عزیمت نہ ہوگی۔ اور رخصت — جیسا کہ پہلے گزر چکا — کو جب اس شرط کے ساتھ اختیار کرے کہ اس کو اختیار کرنے یا اسے سبب بنانے کا مقصد تخفیف کا حصول نہ ہو۔ اس معاملہ میں بھی بات ایسی ہی ہے جبکہ اس شرط کی مخالفت، شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ کیونکہ اس کی یہ پوزیشن نہیں کہ وہ ابتداً ہی رخصت پر عمل کرے۔ اور قانون سازی میں اس کا قصد صرف یہ ہے کہ رخصت کا سبب اگر واقع ہو تو اپنے مسبب میں اذن کی طرف متوجہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ تو اس جگہ وہ افضل ہوگا۔ کیونکہ خرق عادت امور عبودیت کے احکام اٹھانے کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ بلکہ کسی دوسرے امر کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے تخفیف کی طرف قصد کا مطلب اسی کی طرف قصد کرنا ہوگا نہ کہ اپنے پروردگار کی طرف۔ اور یہ چیز ان مقاصد کی جو اللہ تعالیٰ کی عبادت گزاری کے لئے وضع کئے گئے ہیں، نفی کر دیتی ہے۔

علاوہ ازیں کتاب المقاصد میں یہ بھی مذکور ہے کہ شریعت کے احکام عامہ ہیں خاصہ نہیں۔ عامہ کا معنی یہ ہے کہ وہ ہر مکلف کے لئے ہیں بعض خاص مکلفین کیلئے خاص نہیں ہیں۔ والحمد للہ

اور اس شرط پر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قصد پر اعتراض نہ کیا جائے کہ وہ خارق عادت کرامت اور معجزہ کے اظہار کے لئے تھا۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تو اس کا قصد صرف شرعی معنوں میں کیا تھا۔ اور یہ قصد نفس کے حظ کی طلب سے پاک تھا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ ولی بھی کرامت خارقہ کو ظاہر کرنے سے اس کے شرعی معنی کا قصد رکھتا ہے وہ اپنے نفس کے حظ کے لئے ایسا نہیں کرتا۔ اور یہ قسم رخصت کے حکم سے خارج ہے کیونکہ وہ قصد کے مطابق ہوتی ہے اور اسی معنی میں ایک حال سے دوسرے حال میں ترقی کرنے والے اولیاء سے کرامات ظاہر ہوتی ہیں، جس حد تک کہ استقراء اس پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ جب ایسی بات نہ ہو تو بغیر کسی انکار کے شرط معتبر ہوتی ہے وہ عموم سے مختص نہیں ہوتی بلکہ وہ خصوص میں ہی افضل ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ ولی سے جب عادی امور میں خرق واقع ہو جائے تو اس میں اور صاحب عادت میں مجملاً کوئی فرق نہیں رہتا۔ کیونکہ وہ شخص جسے عادی سبب کے بغیر ہی کھانا پینا وغیرہ مہیا کر دیا جائے وہ اس شخص کے مساوی ہی ہوتا ہے جسے یہ چیزیں عادی اسباب سے کسب کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں تو جس طرح حسب معمول کسب کے ذریعہ یہ چیزیں حاصل کرنے والے کو رخصت پر عمل کرنے والا نہیں کہا جا سکتا اسی طرح خرق عادت والے کے حق میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسی طرح ان تمام باتوں کا حال ہے جو اس طریق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔

تو اس کا جواب دو وجوہ سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو منقولہ دلائل ایسی چیزوں کے چھوڑنے پر دلالت کرتے ہیں تو یہ بات ازراہِ وجوب نہیں بلکہ اس کے علاوہ ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو فرشتہ ہونے اور عبودیت میں اختیار دیا گیا تھا تو آپ نے عبودیت[1] کو پسند فرمایا۔ نیز آپ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ تہامہ

---

[1] الترغیب والترہیب میں طویل حدیث جس میں کہا ہے کہ اسرافیل نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کہا:-

ان اللہ سمع ما ذکرت فبعثنی الیک بمفاتیح خزائن الارض وامرنی ان اعرض علیک ان اسیر معک جبال تھامۃ زمرد او یاقوتا و ذھبا وفضۃ فعلت فان شئت

آپ نے اللہ کو یاد کیا تو اللہ نے سن لیا اور مجھے زمین کے خزانوں کی چابیاں دے کر آپ کے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں آپ پر یہ بات پیش کروں کہ تمہارے ساتھ تہامہ کے پہاڑوں کو یاقوت، زمرد، سونا اور چاندی کے بنا کر چلا دوں۔ میں کہتا ہوں اگر آپ چاہیں تو فرشتہ نبی بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

پہاڑ سونے اور چاندی کا بن کر آپ کے پیچھے پیچھے چلے۔ لیکن آپؐ نے اسے پسند نہیں فرمایا۔[۱] حالانکہ آپ مستجاب الدعوات تھے۔ اگر آپ چاہتے تو دعا کرتے اور وہی کچھ ہو جاتا جسے آپؐ پسند فرماتے۔ لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا۔ بلکہ حسب دستور طریقوں کو ہی پسند فرمایا: آپ ایک دن بھوک سے رہتے تاکہ اپنے پروردگار کے حضور عاجزی کریں اور ایک دن سیر ہو کر کھاتے تاکہ اللہ کی حمد بیان کریں اور اس پر ثنا کہیں۔ حتیٰ کہ آپ بشری عادی احکام میں بالکل ایسے ہی تھے جیسے دوسرے انسان ہیں اور اکثر ایسے معجزات جو صحابہ کرام آپ صلے اللہ علیہ وسلم میں دیکھتے تھے تو وہ ایسے مواقع ہوتے تھے کہ ان کے لئے یقین کی تقویت میں شفا ہو اور زمانے کی سختیوں سے کفایت ہو۔[۲] اور آپؐ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے پروردگار کے ہاں رات گزارتے تو وہ آپؐ کو کھلاتا بھی تھا اور پلاتا بھی۔ اس کے باوجود آپ نے اپنے اور اپنے اہل کے معاش کے لئے کسب کرنا نہ چھوڑا۔ تو جب آپ کے حق میں خرق عادت امور آسان ہو جاتے تھے اور آپ کی معلومات آپ کے لئے حاضر کر دی جاتی تھیں حتیٰ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ تک کہہ دیا کہ:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نبیًا ملکًا او ان شئت نبیًا عبدًا فاومأ الیہ جبرئیل ان تواضع فقال بل نبیًا عبدًا ثلاثًا۔ جائیں اور چاہیں تو بندہ نبی بنیں۔ اس وقت جبریل نے عاجزی اختیار کرنے کا اشارہ کیا تو آپ نے تین بار فرمایا: بلکہ میں نبی اور بندہ بننا چاہتا ہوں۔

اس حدیث کو طبرانی نے حسن اسناد کے ساتھ اور بیہقی نے زہد وغیرہ میں روایت کیا ہے۔

[۱] ترمذی نے روایت کیا:۔

انی عُرِضَ عَلَیَّ ان تجعل لی بطحاء مکۃ ذھبًا فقلت لا یا رب اشبع یومًا و اجوع یومًا فاذا جعت تضرعت الیک و ذکرتک و اذا شبعت شکرتک و حمدتک۔ مجھ پر یہ بات پیش کی گئی کہ میرے لئے مکہ کی وادی کو سونے کی وادی بنا دیا جائے۔ تو میں نے کہا اے میرے پروردگار! میں چاہتا ہوں کہ ایک دن سیر ہو کر کھاؤں اور ایک دن بھوکا رہوں۔ جب بھوکا رہوں تو تیری طرف عاجزی کروں اور تیرا ذکر کروں اور جب سیر ہوں تو تیرا شکر اور تیری حمد بیان کروں۔

[۲] خرق عادت میسر ہونے کے باوجود آپؐ نے اپنے آپ کو عادات کے معمول راستے پر چلایا۔ بہت لوگ ہیں جن کے لئے عادات میں خرق ہوتا ہے اور ان سے کرامات کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ایسے مقامات پر بھی ان کا مقصد اپنے نفس کے حظ سے مبرا رہا اور یہ چیز ان کے ساتھیوں کے ہاں یقین کی تقویت اور ان شدید سختیوں کے فرار سے کفایت تھی جو ان پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

مَا اَرَى اللّٰهَ اِلَّا يُسَارِعُ فِىْ هَوَاكَ ط — میں دیکھ رہی ہوں کہ اللہ جلد از جلد آپ کی خواہش پوری کر دیتا ہے ۔

اور آپ ان چیزوں پر قدرت رکھتے تھے کیونکہ اللہ نے آپ کو شرف منزلت عطا کی تھی۔ کیونکہ اس کے باوجود آپ خلقت میں جاری عادات کے ہی محتاج رہے ۔ اہل خوارق وکرامات کے لئے یہ عظیم اصل ہے کہ وہ خوارق کے تقاضوں پر عمل نہ کریں ۔ لیکن جب یہ بات انبیاء پر حتمی نہ تھی تو اولیاءؑ پر کیسے ہو سکتی ہے ۔ وہ تو اس نوع میں انبیاء ہی کے وارث ہیں ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک خوارق کا فائدہ یقین کو مضبوط کرنا ہے ۔ اور اس کے ساتھ ابتلاء بھی شامل ہو جاتی ہے جو ہر تکلیف کے لئے لازم ہے ۔ اور تمام مکلفین کے لئے عبادت گزاری کے لحاظ سے الگ الگ مراتب ہیں ۔ تو مکلفین جس حال پر ہوتے ہیں ، ایسے خوارق امور ان کے لئے مقوی (مضبوط یا طاقتور بنانے والا) کی طرح ہوتے ہیں ۔ کیونکہ یہ چیزیں اللہ تعالٰی کی نشانیوں میں سے نشانیاں ہیں جو عبادات کے عموم پر ظاہر ہوتی ہیں ۔ یہاں تک کہ اطمینان میں خصوص پیدا ہو جاتا ہے ۔ جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا :۔

رَبِّ اَرِنِىْ كَيْفَ تُحْىِ الْمَوْتٰى ط (۲/۲۶۰) — اے میرے پروردگار ! مجھے دکھلا دے ۔ کہ آپ مُردوں کو کیسے زندہ کرتے ہیں ؟

اور جیسے ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں فرمایا جہاں اللہ نے خضر سے موسٰی علیہ السلام کی جدائی کا حال بیان کیا :

يرحم الله اخى موسىٰ وددنا لو صبر حتىٰ يقص علينا من اخبارهما ط ؎ — اللہ تعالٰے میرے بھائی موسٰیؑ پر رحم فرمائے ہمیں یہ پسند ہے کہ کاش وہ صبر کرتے حتی کہ ہم پر ان دونوں کے احوال بیان کئے جاتے ۔

پھر جب اس کا یہ فائدہ ہے تو جو کچھ اس کا نتیجہ ہوگا وہ نفس کے حظوظ کی طرف راجع ہوگا جیسے صدقہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نازل ہوتیں ۔ جیسے مثلاً حدیبیہ کے مقام پر جب کہ پیاس کی وجہ سے حالت شدت اختیار کر گئی تھی تو اس حال میں پانی کا پھوٹنا ۔ تاکہ ایسے پریشان کن حالات میں سب سختیاں جمع نہ ہوں ۔

؎ اسے بخاری نے باب العلم میں یرحم اللہ موسیٰ لوددنا کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ۔

محتاج پروارد ہوتا ہے، جو کہ حصول اور استعمال میں اختیار کے حکم میں ہے۔ کیونکہ اگر وہ کمائی کرے اور اپنی ضرورت معمول کے طریقوں سے حاصل کرے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس نے صدقہ لینا چھوڑ دیا اور کمائی کی اور عزیمت عامہ کی طرف رجوع کیا۔ لیکن اگر اس نے صدقہ قبول کر لیا تو اس کا اسے کچھ نقصان نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے مقام پر واقع ہوا۔

علاوہ ازیں یہ لوگ جانتے ہیں کہ اللہ ہی نے اسباب اور مسبباب بنائے ہیں اور عادات کو جاری کیا انہیں میں احکام کی بجا آوری بھی ہے اور آزمائش بھی اور مکلف کے لئے کسی حاجت کے دباؤ کے تحت اس کی طرف داخل کرنا بھی۔ جیسے کہ عبادات بھی تکلیف و ابتلاء کے لئے بنائی گئی ہیں۔ پھر جب کوئی خارقہ اپنے ایسے فائدے کے لئے آئے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے تو اس میں کسب سے تکلیف کی مشقت کو رفع کرنا اور اس سے تخفیف ہونا شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کا قبول کرنا رخصتوں کو قبول کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ آزمائش بھی ہے اس میں کوئی دوسری چیز ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا مقصود کسی حد تک اس کی طرف مائل ہو جائے۔ اور سلوک میں اہل عزائم کی شان یہ ہوتی ہے کہ ان کے دل غیر اللہ سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ عادی اکتسابی نعمتیں بھی آزمائش بن جاتی ہیں۔ اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ جن لوگوں نے علی الاطلاق کشادگی کے پہلو کو اختیار کیا انہوں نے محض اسے رخصتوں کا ماخذ سمجھا، جیسا کہ اس کی وجہ بھی واضح[1] ہو چکی ہے کہ وہ اسی قبیل سے ہے۔ غور فرمائیے کہ خوارق کے مقتضیٰ کو قبول کرنا کس طرح دو پہلوؤں سے رخصت بن جاتا ہے۔ اسی لئے ان لوگوں نے اس پر بھروسہ نہیں کیا۔ اور اس پہلو سے اس کی طرف مائل نہیں ہوئے۔ بلکہ اسے قبول کیا اور اپنے طریق پر چلتے ہوئے ان خوارق سے اپنے لئے معینہ فوائد کا اقتباس کیا۔ اور اس سے ماسوا کو انہوں نے چھوڑ دیا۔ کیونکہ اگر اس میں کرامت اور تحفہ (عمدہ چیز) ہے تو اس میں تکلیف[2] اور آزمائش بھی ہے۔

القشیری نے اسی مفہوم کے مطابق بیان کیا ہے: وہ ابوالخیر بصری سے روایت کرتے ہیں کہ ایک

---

[1] یعنی پہلے مسئلہ میں۔

[2] جیسا کہ عبدالرحمٰن بن زید کے آنے والے کلام سے ماخوذ ہے لَاخَیْرَ فی الدنیا [illegible] للآخرة ط (اس کلام سے دنیا میں کوئی خیر نہیں البتہ آخرت کے لئے ضرور ہے) تو جو عمدہ چیز حاصل ہوگی اس کے تصرف اور استعمال میں نئی تکلیف بھی شامل ہوگی۔

کالے رنگ کا فقیر ان کے گھر کے سامنے کے میدان میں تھا جو ویرانوں میں پناہ لیا کرتا تھا۔ اس نے کہا کہ میں نے خود کوئی چیز اٹھائی اور ابوالخیر کو تلاش کرنے لگا۔ اور نوری کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اس نے ایک رات دجلہ کے کنارے زمین کی طرف اشارہ کیا۔ میں نے دیکھا وہ ساری زمین چمکدار سونا بن گئی تھی۔ پھر ابوالخیر کہنے لگے۔ جو کچھ تمہارے پاس ہے لاؤ۔ میں نے ان کو وہ چیز دے دی اور ان کے اس کام نے مجھے دہشت زدہ کر دیا اور میں بھاگ گیا۔

اور نوری کے متعلق کہتے ہیں کہ ایک رات دجلہ کے کنارے کی طرف نکلے تو دیکھا کہ اس کے دونوں کنارے ایک دوسرے سے چپک گئے ہیں۔ وہ واپس لوٹ گئے اور کہا۔ تیری عزت کی قسم! میں اس سے آگے نہ بڑھوں گا مگر کشتی میں بیٹھ کر۔ (یعنی اس کرامت سے فائدہ نہ اٹھاؤں گا)

اور سعید بن یحییٰ بصری کہتے ہیں کہ میں عبدالرحمٰن بن زید کے پاس آیا اور وہ سائے میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر آپ اللہ سے سوال کریں کہ وہ آپ کا رزق کشادہ کر دے تو میں امید رکھتا ہوں کہ وہ کر دے گا۔ سعید کہنے لگے: میرا پروردگار بندوں کی مصلحتوں کو خوب جانتا ہے۔ پھر زمین سے ایک کنکری اٹھائی اور کہا کہ اے اللہ اگر تو چاہے کہ اسے سونا بنا دے تو ایسا کر دے۔ خدا کی قسم! وہ کنکری اسی وقت اس کے ہاتھ سونا تھی۔ سعید نے اسے میری طرف پھینکا اور کہا۔ اسے خرچ کر دے۔ دنیا میں اس سے کوئی خیر نہیں البتہ آخرت کمانے کی خاطر خرچ کر۔)

بلکہ اس طبقہ میں کچھ ایسے لوگ بھی پیدا ہوئے جو ایسی کرامتوں سے، ان کے طلب کرنے سے بلکہ ان کی طرف جھانکنے سے بھی پناہ مانگتے تھے جیسا کہ ابویزید بسطامی سے حکایت ہے۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جن کے نزدیک کرامات اور عادات ایک درجہ پر تھیں۔ کیونکہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے کہ ہر چیز احسان کے ہاتھ سے نکلی ہے۔ اور محض انعام کے پہلو سے وارد ہوتی ہیں۔ گو ان لوگوں کی نظر میں عادات ہی خرق عادت تھی۔ پھر وہ اس خارقہ کی طرف کیونکر جھانکتے۔ جبکہ ان کے آگے، پیچھے، اوپر، نیچے ایسی ہی باتیں تھیں۔ اس کے باوجود جو کچھ ان کے پاس تھا وہ عبودیت کی تحقیق میں مکمل تھا۔ جیسا کہ شواہد میں گزر چکا ہے اور اگر کوئی ان کرامات یا خرق عادت امور کی طرف جھکتا تو اس کو مستدرج (شعبدہ باز) شمار کرتے۔ اس لئے نہیں کہ وہ کہ وہ نشانی یا نعمت نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ اس میں آزمائش ہے۔

القشیری، ابوالعباس شرقی سے بیان کرتے ہیں کہ: ہم ابوتراب نخشبی کے ہمراہ مکہ کو جا رہے تھے ابوالعباس راستہ سے ایک طرف ہٹ گئے۔ ہمارے بعض ساتھیوں نے ان سے کہا کہ ہم تو سخت پیاسے

ہیں۔ انہوں نے زمین پر اپنا پاؤں مارا۔ فوراً میٹھے پانی کا چشمہ نکل آیا۔ ایک نوجوان کہنے لگا: میں چاہتا ہوں کہ پیالہ سے پانی پیوں۔ ابوتراب نے زمین پر ہاتھ مارا تو سفید شیشے کا ایک پیالہ ہاتھ لگا۔ وہ اتنا خوبصورت تھا کہ میں نے ایسا کبھی نہ دیکھا تھا۔ ابوتراب نے اس سے خود بھی پانی پیا اور ہمیں بھی پلایا یہ پیالہ مکہ تک ہمارے ساتھ رہا۔ ایک دن مجھے ابوتراب نے کہا۔ تمہارے ساتھی ایسے امور کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن سے اللہ اپنے بندوں کو عزت بخشتا ہے؟ میں نے کہا: میں نے تو یہی دیکھا ہے کہ ہر شخص ان باتوں پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ کہنے لگے: جو شخص ان باتوں پر ایمان نہیں رکھتا اس نے کفر کیا۔ میں نے تو ازراہِ احوال پرسی تجھ سے یہ سوال کیا تھا۔ میں نے کہا۔ میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو اس پر کچھ اعتراض ہو۔ ابوتراب کہنے لگے، بلکہ تمہارے کچھ ساتھی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حق سے فریب کاری ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں۔ فریب کاری تو اس سے رُک جانے کی حالت میں ہے۔ اور جو شخص اس میں کوئی نئی بات پیش نہیں کرتا اور نہ اسے روکتا ہے تو یہ ربانیت کا مرتبہ ہے۔

یہ سب کچھ آپ کے پہلے گزرے ہوئے بیان پر رہنمائی کرتا ہے کہ ایسی باتیں رخصت کے حکم سے ہوتی ہیں عزیمت کے حکم میں نہیں ہوتیں۔ لہٰذا اس معنی میں خوب غور و فکر کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ ایسی اصل ہے جس پر کئی مسائل مبنی ہیں۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں۔ ایسے لوگوں کو پیش آنے والے احوال، اور احوال اس حیثیت سے احوال ہوتے ہیں کہ وہ قصد سے طلب نہیں کئے جاتے، نہ ہی انہیں مقامات میں شمار کیا جاتا ہے، نہ ہی وہ کسی چیز کی انتہا شمار ہوتے ہیں، نہ ہی وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ ایسا شخص تربیت اور ہدایت دینے کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔ اور دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے مقام پر کھڑا ہے۔ جیسا کہ غنیمتیں جہاد کے اصل مقاصد میں شمار نہیں ہوتیں اور نہ ہی وہ نہایت پر پہنچنے کی دلیل ہیں۔ واللہ اعلم۔

اصطلاحات

(بہ ترتیب حروف تہجی)

از مترجم

(الف)

اباحت کسی چیز کا مباح یا جائز ہونا۔ عبادات کے علاوہ ہر چیز کی اصل اباحت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے کام کے کرنے یا ایسی چیز کے استعمال کرنے پر نہ کوئی گناہ ہے اور نہ ہی اجر ہے۔ اسی طرح اس کے چھوڑنے پر بھی نہ کوئی اجر ہے نہ مواخذہ۔ مثلاً کھانے کے مسئلہ میں جن چیزوں کے متعلق شریعت نے نشاندھی کر دی ہے کہ حرام ہیں ان کو چھوڑ کر باقی دنیا بھر کی تمام کھانے کی چیزوں کو کھانا مباح یا جائز ہوگا اور ایسی سب چیزیں اباحت کے درجہ میں ہوں گی۔

اجتماع ضدین ایک دوسرے سے مخالف اور متضاد صفات رکھنے والی دو چیزوں کا اکھٹا ہونا۔ اصول یہ ہے کہ ایسی صفات رکھنے والی دو چیزوں کا ایک ہی وقت میں اکٹھا ہونا محال ہے۔ جیسے رات اور دن ایک ہی وقت میں اکٹھے نہیں ہوسکتے۔ یہی حال اوصاف کا ہے جیسے سیاہی اور سفیدی بھی ایک ہی وقت میں ایک مقام پر اکھٹے نہیں ہوسکتے۔ اصطلاحاً اسے یوں کہا جاتا ہے کہ اجتماع ضدین محال یا ناممکن ہے۔

اجتماع نقیضین اسی طرح ایک دوسری منطقی اصطلاح اجتماع نقیضین ہے۔ اور یہ بدرجہ اولی محال یا ناممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ منطقی اعتبار سے آپس میں دو نقیض چیزوں میں آٹھ شرائط ایسی موجود ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ان دونوں کا ملنا ناممکن ہوتا ہے مثلاً ایک قضیہ یہ ہے کہ زید مسلم ہے اور دوسرا یہ ہے کہ زید غیر مسلم ہے۔ یہ دونوں آپس میں نقیضین ہیں۔ کیونکہ ان میں سے صرف ایک ہی درست ہوسکتا ہے۔ لہذا ان کا اجتماع ناممکن ہے۔

اجتہاد اجتہاد کا لغوی معنی سعی بلیغ یا بھرپور کوشش ہے۔ اور اصطلاحاً اس سے مراد کسی مجتہد یا اجتہاد کرنے والے کا شریعت کے معلوم مسائل کی مدد سے مجہول یا نامعلوم مسائل کا حکم معلوم کرنے کی کوشش ہے۔ قیاس اور استنباط، اجتہاد ہی کی قسمیں ہیں۔ ضروری نہیں کہ مجتہد بہرحال کسی درست نتیجے پر پہنچے۔ تاہم اگر وہ نیک نیتی سے اجتہاد کرتا اور غلط نتیجہ پر پہنچتا ہے تو بھی اس کیلئے ایک اجر ہے۔ اور درست نتیجہ پر پہنچے تو اس کیلئے دو اجر ہیں۔

اجماع کسی ایسے شرعی مسئلہ پر جس میں واضح نص موجود نہ ہو، تمام قابل ذکر اہل علم کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی دو قسمیں ہیں اجماع صحابہ اور اجماع امت

اجماع صحابہ یقینی طور پر اور بالاتفاق حجت ہے۔ بے شمار ایسے مسائل ہیں جن پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ جیسے نماز جنازہ کی چار تکبیریں۔ زانی کی حد اسی (۸۰) درے جو کہ دور فاروقی میں ہوا یا، ہجری سنہ کا آغاز واقعہ ہجرت سے ہوا وغیرہ وغیرہ۔

رہا اجماع امت کا مسئلہ تو اکثر علماء کرام کے نزدیک اس کا ثابت ہونا ہی محال ہے۔ اور اگر بالفرض ثابت ہو جائے تو پھر یہ اس وقت اور اس علاقہ کیلئے ہی حجت ہوگا جس علاقہ کے تمام علماء متفق ہوئے ہوں۔ ایسا اجماع نہ تو ساری دنیا کیلئے شرعی دلیل بن سکے گا اور نہ ہی دائمی طور پر شرعی دلیل ہوگا۔ جیسے حضرت عمرؓ نے قحط کے دوران چوری کی حد موقوف کر دی تھی اور تمام صحابہ کا اجماع سکوتی ہوا۔ یہ اجماع وقتی بھی تھا اور علاقائی بھی۔

یاد رہے کہ اجماع میں سب کے سب افراد کا متفق ہونا ضروری ہے۔ لیکن مثال کے طور پر اگر دس میں سے نو اشخاص متفق ہو جائیں اور ایک نہ ہو تو یہ اجماع نہ ہوگا بلکہ اسے جمہور کا مذہب کہا جائے گا۔

احتجاج کا معنی کسی مسئلہ کو شرعی حجت سمجھنا یا شرعی طور پر قابل عمل قرار دینا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں امام یا عالم نے اس مسئلہ میں فلاں دلیل سے احتجاج کیا ہے۔ "یا یہ کہ" چونکہ فلاں حدیث ضعیف ہے اس لئے اس سے احتجاج درست نہیں"

واضح رہے کہ اردو زبان میں احتجاج کا مفہوم بالکل جداگانہ ہے۔ اردو مفہوم کے مطابق کسی بات یا واقعہ پر کراہت، ناپسندیدگی اور برافروختگی کے اظہار کو احتجاج کہا جاتا ہے۔

احسان لفظی معنی کسی دوسرے سے بہتر سلوک کرنا ہے۔ لہذا اس دوسرے کی مناسبت سے احسان کی شکلیں بھی بدل جائیں گی۔ مثلاً عبادات میں احسان یہ ہے کہ "بندہ اللہ تعالی کی ایسے عبادت کرے جیسے وہ اللہ تعالی کو دیکھ رہا ہو اور اگر ایسا نہیں کرسکا تو پھر یہ ذہن نشین رکھے کہ اللہ تعالی اسے دیکھ رہا ہے" جیسا کہ حدیث جبریل علیہ السلام سے ثابت ہے۔

معاملات میں احسان یہ ہے کہ انسان اپنے حق سے کم پر اکتفا کر کے دوسرے کو کچھ زیادہ دے دے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْ مُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسَانِ (۱۶/۹۰)

اللہ تعالی تمہیں عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

اب مثلاً بیع میں عدل یہ ہے کہ آپ رقم پوری لے کر معاہدہ کے مطابق چیز تول کر یا ناپ کر پوری دے دیں اور اگر کچھ زیادہ دے دیں تو یہ احسان ہوگا۔ اسی طرح اگر نرخ طے ہوجانے کے بعد کچھ نرخ میں کمی یا رعایت کردیں تو یہ احسان ہوگا۔ اسی طرح دوسروں سے خندہ روئی سے پیش آنا اور خوش گفتار ہونا بھی احسان ہے اور جانور کو ذبح کرتے وقت چھری کو تیز کرلینا بھی احسان ہے جس سے مذبوحہ جانور کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ غرض ہر معاملہ میں اس کی بہتر صورت پر اسے سرانجام دینے کا نام احسان ہے۔

احکام تکلیفیہ وہ شرعی احکام ہیں جن کی بجاآوری کا انسان کو پابند بنایا گیا ہے خواہ وہ کسی کام کے کرنے سے متعلق ہوں یا اس سے رکنے سے متعلق ہوں۔ جیسے نماز ادا کرنا بھی اسی طرح تکلیفی حکم ہے۔ جس طرح چوری اور زنا وغیرہ سے بچنا تکلیفی حکم ہے۔

ان احکام کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) مندوب یا مستحب (۳) مباح یا جائز (۴) مکروہ (۵) حرام

احکام عقلیہ وہ احکام جن کا تعلق صرف ایمان والوں یا مسلمانوں سے نہیں بلکہ عام انسانوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل سب میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے اپنی جان کی حفاظت، آگ یا مضر چیزوں سے بچنا اور کھانے پینے کی طلب وغیرہا انہیں اصول فقہ میں عقلیہ بھی کہتے ہیں (تفصیل کیلئے دیکھئے اصول عقلیہ)

احکام وضعیہ ایسے احکام جو خارج سے کسی شرعی تکلیف سے متعلق ہوں اور وہ مکلف کے اپنے اختیار میں نہ ہوں اور یہ احکام بھی پانچ اقسام پر مشتمل ہیں۔(۱) اسباب (۲) شروط (۳) موانع (۴) صحت و بطلان اور (۵) رخصت و عزیمت۔

مثلاً نماز ایک شرعی تکلیف ہے۔ اس کا سبب اس کے وقت کا آنا ہے۔ مثلاً زوال کا وقت آجائے تو اس کے بعد ہی نماز ظہر ادا کی جاسکتی ہے۔ پہلے نہیں۔ اگر چاند گرہن یا سورج گرہن لگے تب ہی نماز کسوف و خسوف کا وقت ہوگا ورنہ وہ ادا نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح مثلاً طہارت نماز کیلئے شرط ہے اس کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی کپڑے بھی پاک ہونا چاہییں جسم بھی اور جگہ بھی۔ نیز عورت کیلئے حیض و نفاس نماز کے موانع میں سے ہیں۔ موانع وہ پیش آمدہ عوارض ہیں جو اس کام میں رکاوٹ کا سبب بن جائیں۔ ان تینوں قسم کے احکام بجالانے سے اور دوسرے خشوع اور اطمنان کے ساتھ نماز ادا کرنے سے نماز صحیح ورنہ باطل ہوگی۔ مجبور شخص کیلئے رخصت ہے کہ وہ کلمہ کفر کہہ کر اپنی جان بچالے۔ لیکن اگر کسی میں اتنی جرات ایمانی ہو کہ جان رہے یا جائے وہ کلمۂ کفر کبھی نہ کہے گا تو یہ عزیمت ہے۔

اخبثتان لغوی معنی دو گندی چیزیں اور شرعاً ان سے مراد بول اور براز ہے۔

اداء اور قضاء کسی واجب تکلیف شرعی کو اس کے وقت کے اندر اندر سرانجام دینا اداء کہلاتا ہے اور اگر کسی عذر کی بنا پر اسے وقت سے بعد ادا کیا جائے تو یہ قضاء ہوگی جیسے نماز کو اپنے وقت پر سرانجام دینا اور رمضان کے روزے رمضان میں ہی پورے کر لینا اداء ہے۔ اگر سونے کی وجہ سے نماز یا سفر کی وجہ سے روزہ بروقت نہیں رکھا جاسکا تو بعد از وقت ان کی ادائیگی قضاء کہلائے گی۔ واضح رہے کہ قضاء کی صورت میں واجب یا فریضہ ادا تو ہوجاتا ہے۔ مگر اس کا وہ اجر نہیں ملتا جو ادا کا ہوتا ہے۔

ادلہ شرعیہ ادلہ دلیل کی جمع ہے یعنی شرعی دلائل اور یہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ ﷺ (۳) اجماع (۴) قیاس

ان میں سے پہلے دو تو اصل ماخذ شریعت ہیں اور پچھلے دو مستقل دلائل نہیں بلکہ انہیں سے ماخوذ ہیں۔

اسباب احکام وضعیہ میں سے پہلا حکم۔ اسباب سبب بمعنی ذریعہ کی جمع ہے۔ مثلاً ہر انسان اپنے اہل و عیال کے نان و نفقہ کا شرعاً ذمہ دار ہے۔ اس کمائی کیلئے جو ذریعہ وہ اختیار کرے گا وہ سبب کہلائے گا۔ اور اسی طرح اسے جو آمدن یا کمائی حاصل ہوگی وہ مسبب کہلائے گی۔ مسبب کو وجود میں لانا انسان کے اختیار میں نہیں ہوتا کیونکہ مسبب حقیقی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کوئی سبب اختیار کرتا ہے لیکن اس کا مسبب یا نتیجہ اسے حاصل نہیں ہوتا اس لئے شریعت نے انسان کو صرف سبب اختیار کرنے کا مکلف بنایا ہے۔ اور مسبب کو وجود میں لانے کا مکلف نہیں بنایا کیونکہ وہ اس کے بس کا روگ نہیں ہے۔

استحباب لغوی معنی کسی پسندیدہ چیز کو طلب کرنا۔ اور جس چیز کو پسندیدہ سمجھ کر اختیار کیا جائے وہ مستحب یا مندوب کہلاتی ہے جو تکالیف شرعیہ کی دوسری قسم ہے۔ ایسے کام کرنے پر ثواب ہوتا ہے۔ لیکن نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا غیر مؤکدہ سنتیں اور نوافل، نفلی روزے اور نفلی صدقات وغیرہ سب اسی ذیل میں آتے ہیں۔

استحسان لغوی معنی کسی بات یا کسی امر کو اچھا جاننا ہے۔ یہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے۔ جس میں خاص حالات کے پیش نظر قیاس جلی کو چھوڑ کر قیاس خفی کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اور اسے مذہب حنفی میں اختیار کیا گیا ہے۔ علامہ سرخسی نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

هو ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس (المبسوط ۱۰: ۱۴۵)

استحسان قیاس کا ترک ہے اور اس کے مقابلہ میں وہ چیز اختیار کی جاتی ہے جو لوگوں کے زیادہ موافق ہو

دور نبوی ﷺ میں اس کی مثال غزوہ تبوک کے موقعہ پر رسول اللہ ﷺ کا حضرت ابوبکرؓ سے سارے کا سارا مال بطور صدقہ قبول کرنا ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے نصف، ایک اور صحابی سے ایک تہائی مال قبول کرنا ہے۔ اس مجلس میں ایک اور صحابی انڈہ بھر سونا لایا لیکن آپ نے وہ قبول نہیں فرمایا وہ واپس چلا گیا تو آپ نے اس کی وجہ بھی بتلادی کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو صدقہ

تو دے دیتے ہیں لیکن بعد میں لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلانا شروع کر دیتے ہیں۔ یعنی ان کا اللہ تعالی پر توکل کمزور ہوتا ہے۔

اب دیکھیے اس مثال میں قیاس جلی کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا صدقہ قبول کرلیا جاتا مگر آپ نے اس کے مخصوص حالات کے پیش نظر اس کا صدقہ قبول نہیں کیا۔

واضح رہے کہ استحسان کو صرف حنفیہ نے ہی قبول کیا ہے۔ باقی ائمہ فقہاء نے اس کی مخالفت کی ہے۔وجہ یہ ہے کہ اگر خاص حالات کی تعیین کو مجتہد کی ذاتی رائے کے سپرد کردیا جائے تو اس میں مصلحت کے بجائے مفسدہ کا زیادہ احتمال ہے۔اور رسول اللہ ﷺ کو یہ حق اس لئے حاصل تھا کہ آپ خود شارع تھے۔ نیز بعض دفعہ آپ کو مخاطب کے حالات کا بذریعہ وحی علم ہوجاتا تھا۔

استصلاح لغوی معنی مصلحت چاہنا۔ یہ بھی قیاس کی استحسان سے ملتی جلتی قسم ہے لیکن استحسان کے مقابلہ میں اس کی مخالفت کم اور مقبولیت زیادہ ہوئی۔وجہ یہ ہے کہ اس میں قیاس کو اس لئے ترک کیا جاتا ہے کہ اس میں عامة الناس کی مصلحت ہوتی ہے۔اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو بہت بڑے مفسدہ کا خطرہ ہوتا ہے۔ دور خلفائے راشدین میں اس کی مثال حضرت ابوبکرؓ کا قرآن کو جمع کرنا اور حضرت عثمانؓ کا سب لوگوں کو قرآن کے ساتوں لہجوں میں سے ایک لہجہ (لہجہ قریش) پر متفق کرنا ہے۔ جبکہ ایسا نہ کرنے کی وجہ سے مسلمانوں میں طرح طرح فتنے سر اٹھا رہے تھے۔

اب قیاس جلی تو یہ ہے کہ جو کام خود رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا وہ نہ کیا جائے لیکن تمام امت کی مصلحت کی خاطر حضرت عمرؓ نے جمع قرآن کی رائے حضرت ابوبکرؓ کے سامنے پیش کی تو انہیں بھی انشراح صدر ہوگیا۔ یہی صورت حضرت عثمانؓ کے تمام امت کو ایک لہجہ پر متفق کرنے کی ہے۔

استخراج دیئے ہوئے دو قضیوں سے نتیجہ نکالنا استخراج کہلاتا ہے۔ مثلاً

پہلا قضیہ یہ ہے کہ : زید ایک انسان ہے۔

اور دوسرا ہے : انسان فانی ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ : زید فانی ہے۔

استدلال کا یہ طریق استخراج کہلاتا ہے۔

استقراء لغوی معنی حقائق کا مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ ایک منطقی اصطلاح ہے۔ جس میں جزئیات کا بغور مطالعہ اور مشاہدہ کرنے کے بعد کسی کلی کو مرتب کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ زید بھی مرگیا، عمر بھی مرگیا، بکر بھی مرگیا بلکہ سب انسان ہی مرجاتے ہیں تو ان مشاہدات سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان فانی ہے۔ یہ نتیجہ ایک کلی بھی ہے اور ایک قضیہ بھی۔ گویا اس طرح جزئیات کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے سے نتیجہ حاصل کرنے کو استقراء کہا جاتا ہے۔

استنباط لغوی معنی گہرائی میں اتر کر کوئی چیز برآمد کرنا اور شرعاً اس کا مفہوم کسی آیت یا حدیث میں غور و فکر کرنے کے بعد اس سے مختلف نتائج نکالنا ہے اور یہ اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔

اشعریہ اہل سنت والجماعت کا ایک مکتب فکر جسے اشاعرہ بھی کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ابوالحسن اشعری نے رکھی۔ یہ لوگ اسلامی تعلیمات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے یونانی فلسفہ کی تردید کرتے ہیں۔ دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جب یونانی فلسفہ سے مسلمان متاثر ہونے لگے تو یہ دبستان وجود میں آگیا۔ الغزالی، الجوینی، الشہرستانی، فخرالدین رازی، جیسے مشاہیر اسی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظام الملک طوسی کے دور میں اس مکتب فکر کو بہت فروغ حاصل ہوا جو آٹھویں صدی ہجری تک باقی رہا۔ اس کے بعد اس میں زوال آنا شروع ہو گیا اور علماء خود کو اشاعرہ سے منسوب کرنا معیوب سمجھنے لگے۔ وجہ یہ ہے کہ اسلام کی سیدھی سادھی تعلیمات کا طبعاً مزاج ایسا نہیں کہ اسے فلسفہ کے رنگ میں پیش کیا جائے۔

اصول لغوی لحاظ سے اصل بمعنی بنیاد کی جمع ہے۔ جبکہ اردو زبان میں یہ لفظ واحد کے طور پر استعمال ہونے لگا ہے۔ اصطلاحاً اصول سے مراد اصول فقہ یا علم الاصول (الفقہ) لی جاتی ہے اور اصولیین سے مراد اصول فقہ کے ماہر علماء۔ علم الاصول ہی اس کتاب "الموافقات" کا موضوع ہے۔

اصول عقلیہ سے مراد عقل کے تین احکام ہیں (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینیات
ضروریات وہ احکام ہیں جن کی حفاظت ہر ایک کیلئے ہر حال میں لابدی ہوتی ہے اور وہ پانچ ہیں۔ دین، نفس، عقل، نسل، مال، انہیں ضروریات خمسہ بھی کہا جاتا ہے۔ حاجیات سے مراد باہمی معاملات اور تحسینیات سے مراد مکارم اخلاق ہیں۔

اطلاق لغوی معنی عام لانا، مقید نہ کرنا۔ کسی حکم کے علی الاطلاق یا مطلق ہونے سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ حکم سب لوگوں پر اور ہر صورت میں یکساں طور پر لاگو ہوتا ہے۔

افراد (واحد فرد) لغوی معنی ایک، طاق، منفرد، بے مثال ہے۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ جن جن چیزوں کے مشاہدہ یعنی استقراء کے بعد کوئی کلی اخذ کی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر چیز کو اس کا فرد بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کی جزئی بھی۔ مثلاً انسان فانی ہے۔ ایک کلی ہے تو تمام کے تمام انسان اس کلی کے افراد ہوں گے۔

تقریر یہ لفظ اعتراف کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور توثیق و تصدیق کرنے کے معنوں میں بھی۔ اور اصطلاحاً اقرار اور تقریر سے مرد کسی کام پر سکوت اختیار کر کے اس کو سند جواز عطا کرنا ہے۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے یا آپ کی موجودگی میں کسی صحابی نے کوئی کام کیا ہو اور آپ اس پر خاموش رہے ہوں۔ کوئی گرفت یا نکیر نہ کی ہو تو ہم کہتے ہیں کہ صحابی کا یہ فعل تقریری سنت ہے۔ عرب معاشرہ کے وہ رسم ورواج یا قوانین جن میں اسلام نے کوئی ترمیم، تنسیخ نہ کی ہو اور اسے درست سمجھ کر بحال رہنے دیا گیا ہو۔ اس پر بھی اقرار اور تقریر کی اصطلاح صادق آتی ہے۔ جیسے مقدار دیت کا سو اونٹ ہونا، قراض یا مضارب، لڑکے کو دگنی دیت دینا، اور دیت کا عاقلہ پر عائد کرنا اور قانون قسامت وغیرہ۔

الحاد لغوی معنی انحراف اور کج روی ہے۔ اصطلاحاً اس کا معنی سیدھی سیدھی عبارت سے اپنی خواہش کے مطابق غلط سلط مفہوم نکالنا یا تحریف معنوی ہے۔ جو شخص ایسی تحریف کرنے کے بعد ان باطل معانی کا دوسروں کو بھی پرچار کرے ملحد کہلاتا ہے۔ الحاد کا تعلق عموماً

عقیدہ سے اور بالخصوص اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی صفات جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کو سزاوار ہیں انہیں کس دوسری ہستی میں تسلیم کرنا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات میں شک کرنا یا اس کی طرف ایسے الفاظ سے نسبت کرنا جو اس کے ادب کے منافی ہوں یا جن سے عیوب و نقائص اس کی طرف منسوب ہوتے ہوں الحاد کہلاتا ہے۔

امر امر بمعنی بات۔ معاملہ اور اس کی جمع امور آتی ہے۔ اور امر بمعنی حکم۔ اس کی جمع اوامر آتی ہے۔ جس شخص کو حکم دیا جائے وہ مامور اور جس بات کا حکم دیا جائے وہ مامور بہ ہوتا ہے۔ مثلاً ہر عاقل بالغ مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حکم ہے تو نماز کا فعل مامور بہ اور ہر عاقل بالغ اس حکم کا مامور ہے۔

اہل الرائے لفظی معنی اپنی ذاتی رائے رکھنے والے اور اصطلاحاً اس سے مراد قیاس کرنے والے ہیں۔ اہل الرائے کے مقابلہ میں اہل الحدیث ہیں جو حدیث کی موجودگی میں قیاس کو قطعاً برداشت نہیں کرتے۔ اہل الرائے کا اطلاق عموماً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور احناف پر ہوتا ہے کیونکہ قیاس یا رائے کا سب سے زیادہ استعمال اسی مکتب فکر نے کیا ہے۔ اس کے بعد امام مالک رحمہ اللہ کا نمبر اور پھر امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے سب سے کم درجہ میں قیاس سے کام لیا ہے۔ حالانہ آپ بھی مشہور ائمہ فقہاء سے ہیں اور قیاس آپ کی ضرورت تھی۔ تاہم آپ حتی الوسع قیاس سے پرہیز کرتے رہے۔

ایلاء لغوی معنی قسم کھانا۔ اصطلاحاً اس سے مراد مرد کا یہ قسم کھانا ہے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس نہیں جائے گا۔ اگر قسم کھانے کے بعد چار ماہ کے اندر اندر مرد اپنی بیوی کے پاس چلا جائے تو اس کی قسم ٹوٹ گئی اور اس کا کفارہ ادا کرنا ہوگا اور اگر چار ماہ کے اندر اندر رجوع نہ کرے تو احناف کے نزدیک طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے اور عورت مرد سے جدا ہوجاتی ہے۔ مگر باقی تینوں اماموں کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی اور ایسے شخص کو قید کیا جائے گا اور مجبور کیا جائے کہ وہ رجوع کرے اور قسم کا کفارہ ادا کرے ورنہ طلاق دے دے۔ اگر پھر بھی طلاق نہ دے تو عدالت طلاق دینے کی مجاز ہے۔

ب

باطل کیلئے دیکھئے فاسد باطل

باطنیہ شیعہ مذہب کے فرقہ اسماعیلیہ کی ایک شاخ۔ یہ لوگ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ کے ظاہری الفاظ کے باطنی معنوں پر زور دیتے ہیں یعنی یہ لوگ لفظی معنوں کو تو رد کردیتے ہیں اور ان کے بجائے دوراز کار مراد تلاش کر کےاسے اس کے باطنی معنی قرار دیتے اور انہیں معنوں کو درست قرار دینے پر مصر ہوتے ہیں۔ مثلاً ابو منصور العجلی کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ السمٰوٰت سے مراد امام اور الارض سے امام کے پیرو۔ کار مراد لیتے ہیں۔

باطنیوں کے بنیادی تصورات چار ہیں (۱) باطن (۲) تاویل (۳) خاص وعام (۴) تقلید ان کے نزدیک باطن محض اس لئے باطن نہیں کہ وہ ظاہر نہیں ہے بلکہ اس لئے بھی باطن ہے کہ وہ بعید ہے اور اس کا علم وحی کی ظاہری پیروی کرنے والوں کو نہیں ملتا۔

بدیہی امور یا بدیہیات(Oxioms) ایسے واضح امور جنہیں ثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت پیش نہ آنے اور وہ بلا کسی دلیل ہی فوراً تسلیم کرلئے جاتے ہوں۔ مسلمہ اصول۔ جیسے یہ کہ کل ہمیشہ اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے یا جزو اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے۔ یا یہ کہ جو اشیاء ایک دوسرے پر منطبق ہوجائیں وہ ایک دوسرے کے برابر ہوتی ہیں۔

بسیط لغوی معنی کشادہ۔ چوڑا۔ کھلا۔ پھیلاہوا۔ بسیط الوجہ یعنی کشادہ رواور بسیط الیدین یعنی فیاض۔ سخی لیکن فلسفہ وطب کی اصطلاح میں بسیط کا لفظ مفرد کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ جس طرح ہم مفرد اور مرکب کہتے ہیں۔ اسی طرح فلاسفر بسیط اور مرکب کہتے ہیں۔ بسیط کا مفہوم مفرد سے بہت جداگانہ ہے کسی چیز کی خالص ترین صورت کو بسیط کہتے ہیں۔ یعنی ایسی خالص صورت جس میں مادے کو دخل نہ ہو جیسے کیفیات اربعہ۔ حرارت ،

برودت، رطوبت اور یبوست جن کے امتزاج سے اجسام تشکیل پاتے ہیں۔ اور یہی اجسام ان بسیط چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں۔ کسی چیز کے جوہر یا جزولایتجزی کی کو بھی بسیط کہا جاتا ہے اس لحاظ سے بسیط مرکب میں بطور جزو موجود ہوتا ہے۔

ت

تابع احکام ایسے احکام ہیں جو کسی چیز کے اصل حکم کے ضمن میں آتے ہیں۔ اگرچہ وہ بذات خود مستقل احکام ہوں جیسے نماز ادا کرنے کا حکم اصل حکم ہے۔ لیکن نماز کی ادائیگی میں طہارت کے احکام بالتبع شامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ طہارت کے احکام بھی اپنے مقام پر مستقل احکام ہیں لیکن نماز کے حکم کے مقابلہ میں یہ احکام بالتبع یا تابع احکام شمار ہوں گے۔

تحسینیات مقاصد شرعیہ (ضروریات، حاجیات اور تحسینیات) کی تیسری قسم۔ جس کا تعلق زیادہ تر مکارم اخلاق سے ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ حاجیات، ضروریات (خمسہ) کی خادم اور انہیں مکمل کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور تحسینیات، حاجیات کی خادم یا انہیں مکمل کرنے والی ہوتی ہیں (مزید تفصیل "مقاصد شرعیہ" میں ملاحظہ فرمائیے)

تحریف لغوی معنی حروف کو بدل دینا اور تغیر و تبدل کرنا ہے۔ اصطلاحاً تحریف سے مراد وہ تغیر و تبدل ہے جو الہامی کتابوں میں کیا جائے۔ تحریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تحریف لفظی (۲) تحریف معنوی۔

تحریف لفظی یہ ہے کہ الہامی عبارت میں سے کوئی لفظ حذف کر دیا جائے یا اضافہ کر دیا جائے یا بدل کر کوئی اور لفظ لایا جائے اور معنوی یہ ہے کہ صحیح معلوم کو بدل کر اپنی خواہش کے مطابق کر لیا جائے۔

اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ نے اپنی الہامی کتابوں میں دونوں قسم کی تحریف کی ہے۔ مسلمان قرآن میں تحریف نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لے رکھا ہے۔ البتہ حدیث میں تحریف کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ اگرچہ شاذ و نادر ہیں۔ عمومی صورت یہی ہے کہ حدیث بھی اللہ کے فضل سے تحریف لفظی سے محفوظ رہی ہے۔ رہی تحریف معنوی تو اس میں مسلمانوں کے بھی گمراہ فرقوں نے کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ بقول

علامہ اقبال

زمن بر صوفی و ملا سلامے | کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت | خدا و جبرئیل و مصطفی را

تدلیس | تدلیس کا لغوی معنی عیب چھپانا ہے۔ دلس البائع بمعنی بائع نے مشتری سے فروخت کی جانے والی چیز کا عیب چھپایا۔ اصطلاح حدیث میں تدلیس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی راوی حدیث کے عیب کو چھپانے کی کوشش کرے۔ ایسی تدلیس اسناد میں بھی ہو سکتی ہیں۔ متن میں بھی اور اس کے اپنے شیوخ میں بھی۔ اور اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیث قابل اعتبار و احتجاج بن جائے۔

واضح رہے کہ تدلیس حدیث، حدیث کی مردود اقسام میں شمار ہوتی ہے۔

ترجیح | جب دو حدیثیں آپس میں معارض ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو دوسری کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتبار و احتجاج بنانے کے عمل کو اصطلاح حدیث میں ترجیح کہتے ہیں۔ وجوہ ترجیح متعدد ہیں کبھی یہ ترجیح سند کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً دونوں احادیث صحیح ہیں مگر ایک کے راوی دوسری حدیث کے راویوں سے زیادہ ثقہ ہوں تو زیادہ ثقہ راویوں والی حدیث راجح قرار پائے گی اور دوسری مرجوح۔ اور کبھی یہ ترجیح متن کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی زمانہ کے اعتبار سے۔ علاوہ ازیں بعض دفعہ کسی ایک حدیث کے بعض شواہد مل جاتے ہیں جو اسے راجح بنا دیتے ہیں۔

تطبیق | لغوی معنی مطابقت پیدا کرنا اور اصطلاح حدیث میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ایک ہی چیز کے متعلق دو مختلف قسم کے احکام وارد ہوں تو ان میں سے ہر ایک حکم کو حالات کے تقاضا یا کسی دوسری وجہ کے پیش نظر درست قرار دیا جائے۔ تطبیق کو جمع بین الحدیثین بھی کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نماز میں ذکر کے متعلق عام حکم یہ ہے کہ

من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضا (رواہ الخمسہ)

جس نے اپنے ذکر کو چھو لیا وہ اس وقت تک نماز ادا نہ کرے جب تک وضو نہ کر لے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نماز باطل

ہوجاتی ہے۔ لیکن یہی سوال جب آپ ﷺ سے ایک بوڑھے نے کیا جس کی شہوت مر چکی تھی تو آپ نے اسے جواب دیا

انما ہو بضعة منک وہ بھی تو تمہارے جسم کا ایک حصہ ہے۔

(ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، دار قطنی۔ بحوالہ نیل الاوطار (ج ا ص ۲۲۹)

ان دونوں متضاد حکم والی روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی حدیث میں ایک عام حکم بیان کیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری صرف ایسے بوڑھوں سے متعلق ہے جن کی شہوت ختم ہو چکی ہو۔ اس طرح یہ دونوں احادیث حالات سے متعلق ہو کر قابل عمل رہتی ہیں۔

تعبدی احکام ایسے احکام شرعیہ جن کی حکمت عقل سے نہ سمجھی جاسکے۔ جیسے یہ کہ فرض نمازیں پانچ کیوں ہیں کم وبیش کیوں نہیں؟ یا یہ کہ ظہر کی فرض رکعات چار کیوں ہیں اور فجر کی دو کیوں؟ یا یہ کہ ہوا خارج ہونے سے بدنی طہارت میں کیا فرق پڑتا ہے کہ وضوء دوبارہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایسے احکام بے شمار ہیں۔

تقریر ہمارے ہاں جو خطاب کوئی خطاب کرنے والا کرتا ہے اسے تقریر کہا جاتا ہے۔ یہ مفہوم لفظ تقریر کے لغوی مفہوم سے یکسر مختلف ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کا معنی کسی چیز کو برقرار رکھنا، بحال رکھنا یا باقی رکھنا ہے۔ اور اصطلاح حدیث میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کی موجودگی میں صحابہ نے کوئی کام کیا ہو اور آپ اس پر خاموش رہے ہوں۔ آپ کا یہ سکوت اس فعل کو سند جواز عطا کردیتا ہے۔ اور ایسے فعل کو تقریری سنت بھی کہتے ہیں۔ (نیز دیکھئے اقرار)

تقلید نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے امام کے قول یا فعل کو درست مان کر اس کی دلیل پر غور وتامل کئے بغیر یہ یقین رکھتے ہوئے کہ امام قرآن وسنت کی روشنی میں مسئلہ بتلا رہا ہے۔ اس کی اتباع کرنا تقلید کہلاتا ہے۔ تقلید اجتہاد کی ضد ہے۔ اس لئے کوئی مجتہد مقلد نہیں اور مقلد مجتہد نہیں ہوتا۔ اتباع اور تقلید میں فرق یہ ہے کہ اتباع میں کسی کی پیروی سوچ سمجھ کر اور مقاصد و اغراض سے کماحقہ واقفیت حاصل کر کے کی جاتی ہے۔ جبکہ تقلید کی روح

محض حسن ظن ہے۔

اگر قطعی حجت مل جانے کے بعد مقلد محض تقلیداً کسی امام کے خلاف سنت قول کو نہیں چھوڑتا تو ایسی تقلید ممنوع بلکہ حرام ہے۔ اگرچہ ایک عام آدمی کیلئے کسی عالم کی تقلید کے بغیر چارہ نہیں تاہم بہتر روش یہ ہے کہ جب یقینی طور پر معلوم ہوجائے تو مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اسے چھوڑ کر حدیث پر عمل کرلے۔

تکلیف ہر وہ شرعی حکم ہے جس کو بجالانے کا ہر عاقل و بالغ مسلمان پابند ہے۔ خواہ یہ تکلیف امر کی صورت میں ہو یا نہی کی صورت میں۔ اور جو شخص یہ اوامر و نواہی بجالاتا ہے۔ وہ مکلف کہلاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ چونکہ انسانوں کے علاوہ جنوں کی طرف بھی مبعوث ہوئے تھے۔ اس لئے انسان اور جن دونوں نوعیں آپ کی لائی ہوئی شریعت کی مکلف ہیں۔

تکلیف مالایطاق ایسے شرعی حکم کی بجاآوری جو کسی مکلف کی استطاعت سے بڑھ کر ہو اور اس کے بس میں نہ ہو۔ مثلاً ایک صاحب فراش مریض کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ بیٹھ کر ادا کرسکتا ہے اور اگر اتنی بھی سکت نہیں تو لیٹے لیٹے یا اشارے سے ادا کرسکتا ہے نماز کے علاوہ دیگر تمام واجبات میں مالایطاق کی صورت میں رخصتوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

تناسخ آواگون کا فکر جو ہندومت کا بنیادی عقیدہ ہے۔ یعنی روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہونا ہندومت کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی میں اچھے عمل کرے تو مرنے کے بعد اس کی روح کو کسی اپنے سے اچھے اور بہتر پیدا ہونے والے انسان کے جسم میں داخل کردیا جائے گا۔ اگر برے اعمال کرے تو اسے کسی کمتر مخلوق مثلاً کسی پیدا ہونے والے کتے کے جسم میں داخل کردیا جائے گا۔ روح کے اس انتقال کا چکر چلتا ہی رہتا ہے تا آنکہ وہ پوتر (پاکیزہ) ہو کر پرتما (خدا) کی روح میں نہ ملے۔ اس عقیدہ کو شیعہ کے چند فرقوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔

تناقض کسی چیز میں ایک ہی وقت میں دو ایسی متضاد صفات کا پایا جانا جن کا اکٹھا ہونا ناممکن ہو تناقض کہلاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں مسلم بھی ہو اور غیر مسلم

بھی۔ ان دونوں باتوں میں سے صرف ایک ہی بات درست ہو سکتی ہے۔

توقف لغوی معنی رک جانا، ٹھہر جانا اور اصطلاحاً اس کی معنی یہ ہیں کہ جب دو احادیث یا دو اقوال آپس میں متعارض ہوں جن میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں کوئی دلیل نہ مل رہی ہو تو ایسی صورت میں وہاں رک جانے کو توقف کہا جاتا ہے اور یہ توقف اس وقت تک بحال رہے گا جب تک کہ کوئی راجح قرار دینے والی دلیل نہ مل جائے۔

توقیف یا امر توقیفی۔ ایسا معاملہ جو عقل کی بجائے وحی الہی کے ذریعہ سرانجام پائے۔ مثلاً قرآن کریم میں بے شمار ایسی سورتیں ہیں جن کی آیات مختلف مواقع پر نازل ہوتی رہیں سب سے پہلے وحی جو نازل ہوئی سورہ علق کی ابتدائی پانچ آیات تھیں۔ باقی آیات بہت بعد نازل ہوئیں۔ اب بعد والی آیات کو ابتدائی پانچ آیات کے ساتھ ملا کر سورہ علق کو مکمل کرنا رسول اللہ ﷺ کا اپنا اجتہاد نہ تھا بلکہ جبرئیل علیہ السلام بذریعہ وحی آپ کو بتلاتے تھے کہ فلاں فلاں آیات کو فلاں فلاں سورت میں فلاں مقام پر رکھا جائے اسے اصطلاحاً ہم یوں کہتے ہیں کہ سورتوں میں آیات کی ترتیب توقیفی ہے یعنی اللہ تعالی کی وحی کے مطابق سرانجام پائی ہے۔

تہلیل کلمہ لا الہ الا اللہ کہنا یہ لفظ اسی کلمہ سے ماخوذ ہے اور ایسے اختصارات کتب احادیث میں بھی بہت سے پائے جاتے ہیں جیسے حج کی تکبیر لبیک اللھم لبیک کیلئے تلبیہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کیلئے تعوذ، بسم اللہ الرحمن الرحیم کیلئے بسمل یا بسملہ وغیرہ۔

ج

جائز/جواز فقہ میں جائز کا لفظ مباح سے بہت زیادہ وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہ استعمال درج ذیل ہیں۔

(۱) مباح کے معنوں میں جیسے پکنک منانا۔ کوٹ پہننا وغیرہ۔

(۲) حلال کے معنوں میں۔ اس لحاظ سے تو یہ مباح کے معنوں میں ہی داخل ہوجاتا ہے۔ کہ

جس چیز کی حرمت شرعاً ثابت نہ ہو وہ حلال ہوتی ہے۔ تاہم اگر شریعت میں کسی چیز کے حلال ہونے کی صداقت بھی آجائے تو شک کی گنجائش باقی نہیں رہتی جیسے ہم مسلمان عند الضرورت اہل کتاب کا پکا ہوا کھانا کھا سکتے ہیں۔ اور ان کی عورتیں بھی ہمارے لئے حلال ہیں نیز تمام سمندری جانوروں کا گوشت ہمارے لئے حلال ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ گو عند الضرورت ہم یہ چیزیں استعمال کر سکتے ہیں تاہم اگر ہم ساری عمر میں ایک دفعہ بھی ان کا استعمال نہ کریں تو بھی ہم پر کچھ مواخذہ یا گناہ نہیں۔

(۴) حرمت یا عدم جواز کے مقابلہ میں (کیونکہ جواز کی ضد دراصل حرمت یا عدم جواز ہی ہے) یعنی کوئی ایسا معاملہ جس کی حرمت کے متعلق نص موجود ہو یا امت کی اکثریت اپنے اجتہاد کی بنا پر اسے حرام سمجھتی ہو۔ یا شریعت میں اس کی اصل موجود نہ ہو۔ پھر کچھ لوگ اس کے جواز کا فتویٰ دینے لگیں۔ پہلی صورت کی مثال تجارتی سود ہے جس کی حرمت پر نصوص موجود ہونے کے باوجود چند ایک علماء نے تجارتی سود کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ دوسری صورت کی مثال بیمہ پالیسی ہے کہ جب اس کا تجزیہ کیا جائے تو کئی باتیں حرام ثابت ہوتی ہیں۔ لہذا جمہور کے نزدیک بیمہ پالیسی حرام ہے۔ اور تیسری صورت کی مثال اذان سے پہلے لاؤڈ سپیکر پر بلند آواز سے درود پڑھنا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ بلکہ یہ اصل کے خلاف ہے۔ جو یہ ہے کہ درود اذان سے پہلے پڑھا جائے اور اکیلے اکیلے انفرادی طور پر پڑھا جائے اور درود ابراہیمی پڑھا جائے۔

جزئی کسی کلی کے اجزاء اس کی جزئیات (جمع جزئی) ہوتی ہیں۔ مثلاً نماز ایک شرعی کلی ہے۔ اب نماز کون کون سے اوقات میں ادا کی جائے۔ طہارت کیسے مکمل ہو۔ رکعات کتنی ہوں، کس ترتیب سے ہوں، نماز کی شروط کیا ہیں اور موانع کیا؟ یہ سب باتیں اس کلی کی جزئیات ہیں۔ اگرچہ ان جزئیات میں کئی ایک بذات خود مستقل کلی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جن کی آگے بہت سی جزئیات ہیں۔ جیسے کتاب المواقیت اور کتاب الطہارت۔ گویا اوقات نماز اور طہارت بذات خود مستقل کلی ہیں۔

جنایت جنی جنایۃ یعنی گناہ کرنا۔ جرم کرنا۔ گناہ میں ملوث ہونا گناہ کر بیٹھنا۔ اس لفظ کا اطلاق عموماً ایسے جرائم پر ہوتا ہے۔ جنہیں فوجداری جرائم کہا جاتا ہے۔ شرک سب سے بڑا

گناہ ہے لیکن شرک پر اس لفظ کا اطلاق نہ ہوگا اور جانی مجرم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جوہر جوہر کا لغوی معنی قیمتی پتھر ہے جیسے کسی شاعر نے کہا ہے۔

قدر زر زرگر بداند　　قدر جوہر جوہری

اصطلاحاً جوہر کا معنی ہر شے کی اصل ہے۔ جو بذات خود قائم یعنی مستقل بالذات ہو۔ اور اس کی ضد عرض ہے۔ پھر اس اصل کی بھی کئی توجیہات ہیں جیسے

(۱) جوہر بمعنی جزء لایتجزیٰ۔ ایسا جزو جس کی مزید تقسیم نہ ہوسکے (ایٹم) اس لحاظ سے ایٹم جوہر ہے اور جسم یا اجسام عرض یا اعراض ہوئے۔ تمام اجسام ایٹم ہی سے ترکیب پاتے ہیں۔

(۲) جوہر یعنی ہر چیز کا اصل مادہ اور خلاصہ۔ اگرچہ جسم یا صورت کے بغیر مادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم وہ جسم سے الگ چیز ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی کسی نہ کسی حال میں باقی رہتا ہے۔

(۳) بمعنی روح اور نفس۔ روح جب تک جسم میں رہے نفس کہلاتی ہے اور جسم کے مرنے یا فنا ہوجانے سے روح فنا نہیں ہوجاتی۔

اصل کے لحاظ سے تمام اجسام خواہ جاندار ہوں یا بے جان اعراض ہیں اور ان میں جو جوہر ہے وہ ان کی فنا کے ساتھ فنا نہیں ہوتا۔

جہمیہ اس فرقہ کا بانی جہم بن صفوان (م ۱۲۸ھ) ہے۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں اس فرقہ نے جنم لیا اور اس فرقہ کے تھوڑی مدت بعد ہی معتزلہ فرقہ معرض وجود میں آگیا کہ دونوں فرقے مشابہت بھی رکھتے ہیں اور مخالفت بھی۔ ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں ہی عقل کی برتری اور تفوق کے قائل ہیں۔ وحی الٰہی کی اپنی عقل سے تاویل کرتے ہیں اور احادیث بالخصوص خبر واحد کو حجت نہیں مانتے اور مخالفت کے پہلو یہ ہیں کہ معتزلہ تو قرآن کریم کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ جبکہ جہمیہ کے نزدیک قرآن کو مخلوق سمجھنے والا کافر ہے۔ نیز جہمیہ انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان کی طرف فعل کی نسبت محض مجازی ہے جیسا کہ غروب ہونے میں سورج کا فعل مجازی ہے۔ جس میں اس کا اپنا فعل و ارادہ نہیں ہوتا۔ جبکہ معتزلہ انسان کو مختار کل سمجھتے ہیں نیز صفات الٰہی کے بارے میں بھی ان کے

درمیان خاصے اختلافات ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

ح

حاجیات مقاصد شرعیہ کی دوسری قسم۔ جس کا تعلق باہمی معاملات سے ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے مقاصد شرعیہ)

حجت بمعنی دلیل۔ قرآن میں حجت کا لفظ ایسے دلیل کے معنی مین استعمال کیا گیا ہے جس سے حق کا اثبات اور باطل کا ابطال ہوتا ہو۔ گویا حجت ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نقیضین میں سے کسی ایک کی صحت کی مقتضی ہو اور متنازعہ فیہ مسئلہ میں دوٹوک فیصلہ کردے۔ مثلاً حدیث کے حجت ہونے یا حجیت حدیث کا معنی ایسی دلیل ہے جس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوسکے کہ حدیث فی الواقع شریعت کا لازمی حصہ ہے اور ہر عاقل بالغ مسلمان اسے تسلیم کرنے اور اس پہر عمل پیرا ہونے کا مکلف ہے۔ (نیز دیکھئے احتجاج)

حدث بمعنی ناپاکی۔ شریعت میں حدث کی دو قسمیں ہیں (۱) حدث اکبر (۲) حدث اصغر

حدث اکبر مجامعت یا احتلام اور عورت کو حیض و نفاس سے لاحق ہوتا ہے۔ اس صورت میں آدمی غسل سے ہی طہارت حاصل کرسکتا ہے۔ نہانے سے پیشتر نہ وہ نماز ادا کرسکتا ہے نہ مسجد میں داخل ہوسکتا ہے۔ نہ کعبہ کا طواف کرسکتا ہے اور نہ قرآن کو چھو سکتا ہے۔ حدث اصغر بول و براز اور ہوا نکلنے سے لاحق ہوتا ہے اور صرف وضو کرلینے سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے۔

حدیث رسول اللہ ﷺ کا ارشاد یا آپ سے متعلق کوئی ارشاد جب تحریری صورت میں آجائے حدیث کہلاتا ہے۔ ہر حدیث کے دو حصے ہوتے ہیں ایک اسناد، دوسرے متن۔ ہر حدیث یا قولی ہوگی یا فعلی اور یا تقریری۔

قولی وہ ہے جس میں آپ کا ارشاد مبارک مذکور ہو۔ فعلی وہ جس میں آپ کا فعل مذکور ہو اور تقریری وہ حدیث ہے کہ آپ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی کام کیا ہو اور آپ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اسے کچھ نہ کہا ہو۔ سند کے اعتبار سے احادیث کی یہ قسمیں ہیں۔

اگر سند متصل ہو اور رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث مرفوع ہوتی ہے۔
اور اگر سند متصل ہو اور صحابی تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث موقوف کہلاتی ہے۔
اور اگر سند متصل ہو اور تابعی تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث مقطوع کہلاتی ہے۔
اور اگر سند متصل نہ ہو بلکہ منقطع ہو تو ایسی حدیث مرسل کہلاتی ہے۔
اور اگر صحابی کا نام محذوف ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل الصحابی ہوگی۔
اور اگر تابعی کا نام محذوف ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل التابعی ہوگی۔
اور اگر کسی اور جگہ انقطاع ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل الخفی ہوگی۔
اور رواۃ کی تعداد کے اعتبار سے حدیث کی درج ذیل اقسام ہیں۔

(۱) خبر متواتر جس کے راویوں کی تعداد ہر دور میں اتنی زیادہ رہی ہو کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو۔

(۲) خبر مشہور، مستفیض۔ ایسی حدیث جس کے راویوں کی تعداد ہر دور میں کم از کم دو سے زیادہ رہی ہو۔

(۳) خبر عزیز ایسی حدیث جس کے راوی کسی دور میں بھی دو سے کم نہ رہے ہوں۔

(۴) خبر واحد۔ وہ حدیث جس کے راوی کسی دور میں صرف ایک ہی رہ گیا ہو۔
پھر آگے خبر واحد کی بھی قسمیں ہیں

شہرت کے اعتبار سے اور متن کے اعتبار سے بھی حدیث کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے کچھ مقبول ہیں اور کچھ مردود۔ ان سب کی تفاصیل یہاں پیش کرنا بہت دشوار ہے۔

حرام | حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب اللہ کا نافرمان اور عتاب سزا کا مستوجب قرار پائے۔

حرام کی دو قسمیں ہیں (۱) حرام لذاتہ حرام لعینہ یعنی ایسی چیز حرام ہو جس کی اصل میں حرمت داخل ہو جیسے مردار یا سور کا گوشت کھانا اور زنا کرنا وغیرہ۔ اور (۲) حرام لغیرہ یعنی وہ چیز جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو حلال ہو مگر کسی خارجی سبب کی بنا پر حرام ہو جائے۔ جیسے چوری کی مرغی یا بکری، دار مغصوبہ میں نماز کی ادائیگی اور جمعے کی اذان کے بعد خرید وفروخت وغیرہ۔

حرام اشیاء کے تین دائرے ہیں

(۱) وہ چیزیں جن کا تعلق خورد نوش سے ہے مثلاً مردار کا گوشت، سور کا گوشت اور شراب پینا وغیرہ۔

(۲) مناکحات۔ اس دائرہ میں ان عورتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ نسبت کے علاوہ رضاعی رشتوں کا بھی۔

(۳) معاملات جیسا کہ سود حرام ہے یا خریدوفروخت میں دھوکا، مکرو فریب، بددیانتی، کم ناپ تول وغیرہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

حلال حرام کے مقابلہ پر مباح کا لفظ بھی آتا ہے اور حلال کا بھی۔ تمام اشیاء کی (ماسوائے عبادات) اصل اباحت ہے۔ الا یہ کہ جسے شریعت نے حرام کردیا ہو۔ اس لحاظ سے شریعت کی حرام کردہ اشیاء کے علاوہ باقی سب اشیاء مباح یا جائز ہوئیں اور حلال وہ چیز ہے جس کا جواز کتاب وسنت سے بصراحت ثابت ہو۔ ایسی چیز کے جواز میں اشتباہ کا امکان باقی نہیں رہتا۔ حلال کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ہر وہ چیز جس سے دوسرے کا حق منقطع ہوچکا ہو اور جس میں اللہ تعالی کی نافرمانی نہ پائی جاتی ہو۔

حلالہ بعض لوگ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد پچھتاتے ہیں اور دوبارہ اس سے نکاح کا جتن کرتے ہیں۔ قرآن کا حکم یہ ہے ایسی مطلقہ عورت جب تک کسی دوسرے خاوند سے شادی نہ کرلے پہلے طلاق دینے والے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ اور حدیث نبوی ﷺ سے ثابت ہے کہ جب تک دوسرے خاوند سے مجامعت حقیقی نہ ہو چکی ہو، پہلے خاوند کیلئے حلال نہ ہوگی۔ لوگوں نے ان مراحل کو فوری طور پر سرانجام دینے کا طریقہ یہ نکالا کہ اس مطلقہ عورت کا کسی مرد سے مشروط نکاح کیا جائے کہ ایک رات رکھ کر اس سے مجامعت کرکے دوسرے روز طلاق دے دے گا۔ تاکہ وہ پہلے خاوند کیلئے حلال ہوجائے ایسے نکاح کو حلالہ کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی حرکت اللہ کے احکام سے بدترین مذاق ہے۔ اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے محلل (حلالہ نکالنے والے نئے (مشروط خاوند) اور محلل پر (جس کیلئے حلالہ نکالا جارہا ہو۔ پہلا خاوند) دونوں پر لعنت فرمائی ہے اور حلالہ نکالنے والے کو کرائے کا سانڈھ قرار دیا ہے۔

خ

خاص | کسی عام حکم سے کسی فرد۔ افراد کو مستثنیٰ کرنا، تخصیص کہلاتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے

وَالعَصرِ اِنَّ الانسَانَ لَفِی خُسرٍ اِلَّا الَّذِینَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوا بِالحَقِّ وَتَوَاصَوا بِالصَّبرِ

زمانہ کی قسم! بلاشبہ انسان خسارے میں ہے۔ مگر جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے اور وہ ایک دوسرے کو حق اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔

اس بات میں ایک عام حکم ہے جو یہ ہے کہ تمام بنی نوع انسان خسارے میں ہے۔ آگے الا کے لفظ نے نیک اعمال کرنے والے مومنوں کو اس خسارے کے حکم سے نکال دیا کہ وہ ہرگز خسارے میں نہیں ہیں۔ گویا تمام لوگوں کیلئے خسارے کا حکم عام ہے اور مومنوں کیلئے یہ حکم نہ رہا۔ انہیں خاص کر دیا گیا اور الا کا لفظ مخصص ہے۔

کبھی یہ تخصیص سنت کے ذریعہ بھی ہوجاتی ہے از روئے قرآن کسی مقدمہ کیلئے دو شہادتیں ضروری ہیں۔ مگر آپ ﷺ نے حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کی شہادت کو دو شہادتوں کے برابر قرار دے کر یہ واضح کر دیا کہ یہ بات صرف خزیمہؓ سے خاص ہے۔

خرق عادت | خرق بمعنی توڑنا پھوڑنا۔ یعنی جب کوئی واقعہ عام امور طبیعہ کے نتائج کے برعکس ظاہر ہو تو اسے خرق عادت کہتے ہیں۔ مثلاً آگ کی عادت ہے کہ دوسری چیزوں کو جلا دیتی ہے۔ اب اگر آگ کسی وقت اپنا جلانے کا فعل چھوڑ دے تو یہ واقعہ خرق عادت کہلائے گا جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام پر آگ نے جلانے کا کچھ عمل نہ کیا تھا اور پانی کی یہ عادت ہے کہ وہ نشیب کی طرف بہتا ہے۔ اب اگر نشیب کے باوجود پانی رواں نہ ہو اور اپنی جگہ پر رک جائے تو یہ خرق عادت ہوگا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دریا پر اپنی لاٹھی ماری تو پانی نشیب کے باوجود اسی جگہ رک گیا۔ ایسے سب واقعات خرق عادت کہلاتے ہیں۔

اگر ایسے خرق عادات واقعات کسی نبی سے ظہور پذیر ہوں تو معجزہ کہلاتے ہیں اور اگر کسی بزرگ کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو کرامت کہلاتے ہیں۔

خلع کسی عورت کا اپنے شوہر کو کچھ رقم وغیرہ دے کر اس سے طلاق حاصل کرنا خلع کہلاتا ہے اگر یہ معاملہ گھر پر ہی آپس میں طے ہوجائے تو جو طے ہو وہی نافذ ہوجائے گا۔ اگر باہم معاملہ طے نہ ہوسکے یا مرد کسی صورت طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو۔ اور عورت اس کے پاس رہنا گوارہ نہ کر سکتی ہو تو عورت عدالت کی طرف رجوع کرے گی۔ اس صورت میں عدالت جو فدیہ مقرر کرے وہی نافذ ہوگا اور مرد کو طلاق دینا پڑے گی۔

ایسی طلاق رجعی نہیں بلکہ بائنہ ہوتی ہے کیونکہ عورت نے اس طلاق کو گویا خریدا ہے۔ تاہم اگر وہ دونوں پھر اکٹھے زندگی بسر کرنے پر آمادہ ہوجائیں تو ازسر نو نکاح کر سکتے ہیں۔

خلف اس لفظ کا لغوی معنی تو وعدہ کو پورا نہ کرنا ہے۔ لیکن منطق کی اصطلاح میں اس سے مراد ایک نقیض کے امتناع سے دوسرے نقیض کے تحقق پر استدلال کرنا ہے۔ مثلاً ایک قضیہ یہ ہے کہ "زید غیر مسلم ہے" اور دوسرا قضیہ یہ ہے کہ "زید مسلم ہے"۔ اب دونوں قضیے ایک دوسرے کے نقیض ہیں یعنی اگر زید غیر مسلم ہے تو وہ اسی وقت کبھی مسلم نہیں ہوسکتا اور اگر مسلم ہے تو غیر مسلم نہیں ہوسکتا اب اگر ہم یہ ثابت کردیں کہ زید کا غیر مسلم ہونا ناممکن ہے تو اس سے ازخود یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ مسلم ہے اور اس کے مسلم ہونے پر دلیل لانے کی ضرورت نہ رہے گی۔ کیونکہ نقیض میں دونوں صورتوں کے سوا تیسری صورت ہو ہی نہیں سکتی۔ استدلال کی یہ شکل خلف کہلاتی ہے۔

خوارج خارجی کی جمع ہے یعنی خروج کرنے والے۔ اسلامی ریاست سے بغاوت کرنے والے۔ اس فرقہ کا ظہور اس وقت ہوا جب حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان تحکیم کا مسئلہ درپیش تھا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل تھے۔ ان لوگوں نے یہ نعرہ بلند کر کے بغاوت کی کہ حضرت علیؓ نے اللہ تعالی کے سوا لوگوں کو حکم تسلیم کر کے کفر کا ارتکاب کیا ہے اور وہ کافر ہوگئے ہیں اور ان کی خلافت باطل ہے۔ یہ لوگ حضرت معاویہؓ کی خلافت کو تو پہلے ہی تسلیم نہیں کرتے تھے اب حضرت علیؓ کی خلافت کا انکار کر کے ان کے مقابلہ پر اتر آئے۔ یہ اپنے نظریہ میں انتہائی متعصب اور متشدد تھے۔ اور حضرت علیؓ سے کئی

لڑائیاں لڑیں۔ بالآخر حضرت علیؓ ایک خارجی عبد الرحمن ابن ملجم کے ہاتھوں سن ۴۰ھ میں شہید ہوئے۔ یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال اور حضرت علیؓ کی جنگ صفین تک خلافت کو برحق سمجھتے تھے۔ اس سیاسی اختلاف کے علاوہ ان کے کچھ مخصوص عقائد بھی عام مسلمانوں سے الگ تھے۔ مثلاً اعمال صالحہ کے بغیر نجات اخروی کے قائل نہیں اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو خارج از ایمان اور مرتد قرار دے کر اسے قتل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ تکالیف شرعیہ کے بڑی سختی سے پابند اور ان میں کسی رو رعایت کے قائل نہیں تھے۔ اس فرقہ کی ضلالت پر کئی احادیث شاہد ہیں۔

خیار لغوی معنی پسندیدگی۔ کہتے ہیں انت بالخیار یعنی تمہیں اختیار ہے جو چاہو پسند کرو۔ اور شرعی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی کو دو باتوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دینا ہے۔ خیار مجلس مشہور اصطلاح ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ بائع اور مشتری جب کوئی سودا چکالیں۔ پھر جب تک وہ الگ الگ نہ ہوں ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس سودے کو بحال رکھے یا فسخ کر دے جدا جدا ہو جانے پر یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک اس اختیار کیلئے کچھ مدت طے کر کے اس کی شرط کر لے۔

د

دور لغوی معنی حرکت، گردش اور چکر ہے۔ منطق کی اصطلاح میں دور ایسی حالت کو کہتے ہیں کہ علت و معلول کی کڑیاں ملاتے ملاتے معاملہ اسی مقام پر منتج ہو جہاں سے یہ شروع ہوا تھا۔ چونکہ ایسی کوشش عبث اور بے فائدہ ہی رہتی ہے لہذا دور کو باطل قرار دیا گیا ہے۔

ر

رخصت کا مفہوم عام فہم ہے اور اس کے مقابل عزیمت کا لفظ آتا ہے۔ عزیمت اصلی حکم کو کہتے ہیں۔ مثلاً ہر مکلف کو حکم ہے کہ وہ کھڑا ہو کر اور مسجد میں جا کر باجماعت نماز ادا کرے۔ اب اگر کوئی شخص کسی شرعی عذر کی بنا پر مسجد میں نہیں جاسکتا یا کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو اس کیلئے یہ رخصت ہے کہ وہ گھر پر نماز ادا کر لے۔ یا بیٹھ کر ادا کر لے۔ یہ

رخصت ہے۔

عام حکم یہی ہے کہ عوام الناس ان رخصتوں کو قبول کریں کیونکہ یہ رخصتیں اللہ کی طرف سے انعام ہیں اور اللہ کا انعام قبول کرنے سے اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے۔ لیکن بعض اہل عزم لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ محض اللہ کی خاطر ایسے عذروں کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے اور عزیمت کے کاموں پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ مثلاً از روئے قرآن ثابت ہے کہ جب جان کا خطرہ ہو تو کلمہ کفر کہہ دینے کی اجازت ہے جبکہ دل میں ایمان واقعتاً موجود ہو۔ اب اگر کوئی شخص اللہ کی رضا کی خاطر اس پر توکل کرتا ہے اور جان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کلمہ کفر سے پرہیز کرتا ہے۔ تو اس کا یہ کام عزیمت کہلائے گا۔

شریعت سے اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عام حکم یہی ہے کہ مرض کا علاج کیا کرو۔ لیکن ساتھ ہی صحیح احادیث میں یہ بھی وارد ہے کہ میری امت میں سے ایسے ستر ہزار آدمی بلاحساب کتاب جنت میں جائیں گے جو اللہ پر توکل کرتے ہوئے علاج نہیں کراتے۔ گویا یہاں اصل حکم اللہ پر توکل اور علاج کرانا تابع حکم یا رخصت ہوا اور اللہ پر توکل کرتے ہوئے علاج نہ کرانا عزیمت کا کام ہوگا۔

روافض | رفض بمعنی کسی چیز کو چھوڑ دینا۔ پھینک دینا اور اس کا منکر ہونا۔ رافض بمعنی منکر اور ی نسبتی لگانے سے رافضی بن گیا۔ روافض اسی کی جمع ہے۔ بمعنی منکرین۔ شیعہ حضرت کا ہی یہ دوسرا نام ہے جو ان کے مخالفین یعنی اہل سنت والجماعت نے ان کیلئے تجویز کیا۔ جیسا کہ شیعہ حضرات نے اہل سنت والجماعت کا نام ناصبی تجویز کیا ہے۔

شیعہ حضرات کا یہ نام اس لئے تجویز ہوا کہ یہ فرقہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کا منکر ہے اور شیعہ حضرات نے اہل سنت والجماعت کا نام ناصبی اس لئے تجویز کیا کہ وہ ان اصحاب ثلاثہ کی خلافت کو برحق تسلیم کرتے ہیں۔

رفض کی ابتدا حضرت علیؓ کے زمانہ میں عبد اللہ بن سبا نے، جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا، کردی تھی۔ حضرت علیؓ کی وفات کے بعد روافض چار اصناف میں منقسم ہو گئے۔ زیدیہ، امامیہ، کسانیہ اور غلاۃ جن کی تفصیل متعلقہ کتب میں مل سکتی ہے۔

س

سبب اور سبب کیلئے دیکھئے "اسباب"

سبعۃ احرف ایک صحیح حدیث جسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، میں آیا ہے کہ "قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے۔ اور ان میں سے ہر حرف (کنارہ۔ لہجہ) کافی وشافی ہے"۔

اس حدیث کی صحت پر سب علماء متفق ہیں۔ لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ معتبر قول یہی ہے کہ اس سے مراد مختلف قبائل عرب کے ادائیگی الفاظ میں لہجہ کا اختلاف ہے اور ان سب لہجوں میں ادائیگی کیلئے خود رسول اللہ ﷺ نے جبرئیل امین علیہ السلام سے درخواست کی تھی جو بارگاہ الہی میں مقبول ہوئی اور اس سے مقصد یہ تھا کہ تمام اہل عرب کو تلاوت قرآن میں دشواری پیش نہ آئے لیکن دور عثمانی میں جب یہ چیز امت میں افتراق اور انتشار کا باعث بننے لگی تو حضرت عثمانؓ نے تمام امت کو قریش کے لہجہ پر متفق کر کے امت کو اس فتنہ سے بچالیا۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خود جو قرآن کریم کی کتابت کروائی وہ قریش ہی کے لہجہ میں تھی۔

سدّ ذریعہ سد کا لغوی معنی دو چیزوں کے درمیان روک یا آڑ ہے۔ شریعت مطہرہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے اور اسے قابل حد یا تعزیر جرم قرار دیتی ہے تو اس جرم تک پہنچنے والی راہوں پر پہرے بٹھا کر وہ راستے میں روک دیتی ہے۔ مثلاً شریعت نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی حد مقرر کی تو اس سے پیشتر جنسی بے راہ روی کی تمام راہوں کو بھی بند کردیا۔ مثلاً عورت اور مرد دونوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم، ان کے اختلاط پر پابندی، عورت کو بغیر محرم کے سفر کرنے پر پابندی اس کے برطلا زیب

وزینت کے اظہار پر پابندی وغیرہ وغیرہ اس طرح کے سب احکام سدّ ذرائع کہلاتے ہیں۔

سلم۔ اور سلف بیع کے قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دست بدست ہو۔ لیکن بعض غریب اور ضرورت مند لوگوں کی احتیاج کی خاطر بیع سلم یا سلف میں یہ رخصت یا رعایت رکھی گئی ہے کہ وہ نقد رقم تو مشتری سے عند الضرورت لے لیں اور اس کے عوض جنس فصل پکنے پر ادا کردیں۔ اس بیع میں چند شرائط ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ (۱) جنس معین کرلی جائے (۲) ناپ تول معین ہو۔ (۳) مدت معین ہو۔ اور نرخ جو وہ آپس میں باہمی رضامندی سے طے کرلیں۔ واضح رہے کہ سلم معین مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی۔

ش

شرط یا شروط کیلئے دیکھئے "احکام وضعیہ"

شواہد جب کسی حدیث کی صحت میں کچھ کمزوری نظر آرہی ہو لیکن اس مفہوم کے کچھ دوسرے آثار مل جائیں جو اس کی تائید کر رہے ہوں۔ تو ان آثار کی وجہ سے وہ حدیث قابل احتجاج بن جاتی ہے۔ایسے تائید کرنے والے آثار کو شواہد کہتے ہیں۔

شغار نکاح کی ایک قسم جس میں آمنے سامنے دو رشتے طے کرکے ان کے حق مہر کو حذف کردیا جاتا ہے۔ مثلاً زید عمر کو اپنی بیٹی نکاح کیلئے دیتا ہے اور عمر اپنی بہن اسے نکاح میں دیتا ہے۔ اور دونوں حق مہر لینے دینے سے دستبردار ہوجاتے ہیں۔ تو اس قسم کے نکاح کو شغار کہا جاتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے ایسے نکاح سے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ حق مہر عورت کا حق ہوتا ہے جسے اس کے اولیاء اپنے اپنے مفاد کی خاطر حذف کردیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اگر عورتوں کو حق مہر ادا بھی کردیا جائے تو بھی تجربہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ مقابلہ کے نکاح کے نتائج اکثر وبیشتر خراب ہی نکلتے ہیں۔

ض

ضدین ۔ ایسے دو قضیے جو آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ہوں (تفصیل اجتماع ضدین میں دیکھئے)

ضروریات (خمسہ) مقاصد شرعیہ کی پہلی قسم۔ یہ ضروریات پانچ ہیں اور ان کی حفاظت کیلئے تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت میں احکام نازل ہوتے رہے ہیں اور یہ ہیں دین عزت نفس، عقل، جان، مال۔ (مزید تفصیل مقاصد شرعیہ میں دیکھئے)

ضمان بمعنی ذمہ داری۔ کفالت۔ تاوان۔ جرمانہ۔ مشہور حدیث ہے الخراج بالضمان جس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز یا جانور کا ذمہ دار یا کفیل ہو تو اگر اس سے کچھ آمدن ہو تو وہ بھی اسی کی ہوتی ہے۔ فقہ میں مشہور مسئلہ صناع یا کاریگر پر ضمان پڑنے کا مسئلہ ہے۔ مثلاً کسی شخص نے درزی کو قمیص سینے کیلئے کپڑا دیا اور درزی نے وہ کپڑا ہی گم کردیا یا وہ ادھر ادھر ہو گیا تو کیا کاریگر پر اس کا تاوان پڑے گا یا نہیں؟ اصولاً تو کاریگر پر تاوان نہ پڑنا چاہیے کیونکہ کپڑا اس کے پاس بطور امانت ہوتا ہے اور امانت کی ضمان نہیں ہوتی۔ لیکن جب کاریگروں کی بے احتیاطی یا بد نیتی کی وجہ سے ایسے واقعات بکثرت رونما ہونے لگے تو علماء نے مصلحت عامہ کی خاطر ضمان کاریگر پر ڈالنے کا فتوی دے دیا۔ اگرچہ اس کی بھی کئی طرح کی جزئیات میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ کتاب ہذا میں ایسی ضمان کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے۔

ظ

ظاہریہ ایک فقہی مکتب فکر جس میں احکام کا استخراج صرف کتاب وسنت سے کیا جاتا ہے۔ اجماع، رائے (قیاس) اور استحسان، استصحاب استصلاح وغیرہ کسی کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ یہ لوگ ظاہری معانی سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ تفسیر و تاویل یا تعبیر کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ لہذا انہیں ظاہریہ کہا جاتا ہے۔ اس مکتب فکر کے بانی داؤد بن خلف ہیں جنہیں داؤد ظاہری بھی کہا جاتا ہے اور عراق میں اس مذہب کو ظاہریہ یا ظاہری کے بجائے داؤدی کہا جاتا ہے۔ اندلس میں ابن حزم اس مسلک کے علمبردار تھے جن کی وجہ سے اسے کافی فروغ حاصل ہوا۔ الموحد یعقوب المنصور کے عہد میں مسلک ظاہری کو سرکاری قانون کی

حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ یہ مکتب تقلید کا سخت مخالف ہے۔ نیز ان کے ہاں کسی قانون کی علت تلاش کرنا ممنوع ہے۔

ظہار ظہار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہہ دے کہ تو مجھ پر ایسے ہی حرام ہے جیسے میری ماں۔ دور جاہلیت میں ظہار کو طلاق کے مترادف ہی سمجھا جاتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس دستور میں نرمی پیدا کر دی اور ظہار کو طلاق کی بجائے قابل کفارہ جرم قرار دیا۔ کفارہ کی شکل یہ ہے کہ مرد یا تو ایک غلام آزاد کرے یا دوماہ متواتر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور یہ ضروری ہے کہ یہ کفارہ جماع سے پہلے ادا کر دیا جائے۔

ع

عادیات یا عادی امور طبیعی امور کے اپنی روش کے مطابق سرانجام پانے کو عادیات کہتے ہیں۔ مثلاً کھانے سے بھوک دور ہوجاتی ہے۔ یہ کھانے کی عادت ہے۔ پانی پینے سے پیاس ختم ہوجاتی ہے گویا سیرابی پانی کی عادت ہے۔ آگ ہر چیز کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہے۔ یہ آگ کی عادت ہے۔ سورج ہر روز مشرق سے نکل کر مغرب میں غروب ہوجاتا ہے۔ یہ سورج کی عادت ہے۔ ان عادات اور عادیات کا شریعت سے تعلق یہ ہے کہ شرعی قوانین ان عادات کو ملحوظ رکھ کر وضع کئے گئے ہیں۔

عاقلہ عاقل کی مؤنث۔ **عاقلة الرجل** بمعنی پدری رشتہ دار۔ شرعی اصطلاح میں عاقلہ سے مراد قاتل کے وہ رشتہ دار اور متعلقین ہیں۔ جو دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں اور جو قاتل پر کسی نہ کسی ذریعہ سے اثر انداز ہوسکتے ہوں۔ واضح رہے کہ عاقلہ میں کوئی عورت شامل نہیں ہوتی۔

دیت کے عاقلہ پر عائد کرنے میں مصلحت یہ ہے کہ قتل کے کم سے کم واقعات رونما ہوں۔ اور متعلقہ شخص قتل جیسے گھناؤنے جرم کے ارتکاب میں دیوار بن کر کھڑا ہوجائے تاکہ وہ دیت کے بار سے محفوظ رہ سکے۔

عرض کا لغوی معنی التجا۔ گذارش چوڑائی سامان، زائل ہوجانے والی اشیاء ہے۔ لیکن جب یہ منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال ہو تو اس کا معنی وہ چیز یا جسم ہوتا ہے جو قائم بالذات نہ ہو۔ کسی جوہر کے سہارے قائم ہو۔ جمع (اعراض) (مزید تفصیل جوہر میں دیکھئے)

عزیمت کیلئے دیکھئے "رخصت"

علت | لغوی معنی وجہ ۔ سبب۔ اصطلاحاً علت سے مراد وہ وجہ یا سبب ہے جو کسی کام کے مثلاً حرام ہونے کا سبب ہو۔ جیسے شراب کی حرمت کی علت۔ نشہ یا سکر ہے۔ اور فقیہ یا مجتہد کو ہر معاملہ میں یہ علت تلاش کرنا اور ملحوظ رکھنا پڑتی ہے۔ اب فقیہ کا کام ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ مثلاً چرس یا گانجا میں فی الحقیقت یہ نشہ کی علت پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اگر ان اشیاء کا فی الواقع نشہ آور ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو فقیہ بلا تامل ان پر حرمت کا فتوی لگا دے گا اور جس چیز میں یہ نشہ ثابت ہی نہ ہوسکے یا معاملہ مشکوک رہے وہاں ایسا فتوی نہیں لگائے گا۔

عمل | (Practical) اور اس لفظ کی ضد نظری یا علمی (Theretical) ہے۔ ہر علم اور فن کا نظری حصہ وہ ہے جس کا تعلق پڑھنے پڑھانے اور سمجھنے سے ہو۔ اور اس کے نظریہ سے بحث کی جائے اور اس کا نمبر پہلے آتا ہے۔ پڑھنے کے بعد اس ہنر وفن کی مشق اور تجربہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس ممارست اور تجربہ کے دور کو اس کا عملی حصہ یا دور کہا جاتا ہے۔ اسے تربیت کا دور بھی کہا جاسکتا ہے۔ قرآن کریم نے علمی پہلو کیلئے تعلیم اور عملی کیلئے تزکیہ کا لفظ استعمال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام کو کتاب سکھلاتے ہیں اور ان کا تزکیہ نفس بھی کرتے ہیں۔

فاسد و باطل | اگرچہ یہ دونوں الفاظ صحیح کی ضد ہیں۔ لیکن ان دونوں میں بہت فرق ہے۔ جب کوئی عبادت یا معاملہ ارکان اور شرائط کے ساتھ ادا ہوجائے تو اس عبادت یا معاملہ پر صحیح کا لفظ استعمال ہوگا۔ لیکن اگر کوئی رکن رہ جائے تو اس پر باطل کا اطلاق ہوگا اور شرط رہ جائے تو اسے فاسد کہا جائے گا۔ فاسد قابل اصلاح ہوتا ہے جبکہ باطل قابل اصلاح نہیں ہوتا۔ اگر فاسد کی صورت میں ناقص شرط پوری کر دی جائے تو عبادت یا معاملہ دونوں صحیح قرار پاسکتے ہیں۔

فرع | کا لغوی معنی ہر شے کا اوپر کا حصہ جو جڑ (اصل) سے نکلا ہو۔ فرع شجرۃ بمعنی درخت کی شاخ اصطلاحاً اس سے مراد وہ مسائل ہیں جو کسی اصل قطعی پر مبنی ہوں اور اس پر ان مسائل کو قیاس کیا گیا ہو۔

فطر | بمعنی روزہ کھولنا بھی ہے۔ جیسے افطار کے وقت روزہ کھولا یا چھوڑا جاتا ہے۔ اور کسی دن کا روزہ چھوڑ دینا بھی۔ مریض اور مسافر کیلئے یہ رخصت ہے کہ اگر رمضان میں روزہ نہیں

رکھ سکتا تو رمضان کے بعد اگلے رمضان سے پہلے کسی وقت بھی چھوڑے ہوئے روزہ کی قضاء دے کر گنتی پوری کرے۔ سفر میں روزہ چھوڑنے کی علت مشقت ہے۔ اب اگر فی الواقعہ سفر میں مشقت کا مظنہ یا گمان ہو تو روزہ چھوڑنا ہی افضل ہے۔ اور اگر سفر مشقت دار نہ ہو بلکہ رمضان کے بعد روزہ رکھنا مشقت معلوم ہوتا ہو تو ایسے سفر میں روزہ رکھ لینا ہی افضل ہے لیکن بعد میں اس کی قضا دینا ہوگی۔ یہی صورت مرض کی بھی ہے۔

ق

قرامض | یا مقارضت یا مضاربت۔ یہ ہے کہ سرمایہ ایک شخص کا ہو اور محنت دوسرے کی۔ اور منافع نصف نصف ہو یا اس نسبت سے ہو جو فریقین میں باہمی رضامندی سے طے پاجائے۔ سرمایہ لگانے والے ایک سے زیادہ اشخاص بھی ہوسکتے ہیں۔ اسی طرح محنت کرنے والے بھی زیادہ ہوسکتے ہیں۔ لیکن ان منافع کی نسبت کی تعیین ضروری ہوتی ہے۔ یہ واضح رہے کہ اگر ایسی صورت میں نقصان ہوجائے تو شرعی نکتہ نگاہ سے یہ نقصان صرف سرمایہ پر پڑے گا اور محنت کش کی محنت ضائع ہوگی۔ اس پر نقصان کا مزید بار نہیں لادا جائے گا۔

قران | حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) افراد (۲) تمتع (۳) قران

افراد یہ ہے کہ عین موقع پر کوئی شخص حج میں شامل ہوجائے۔ یہ قسم عموماً مقامی لوگوں کیلئے ہے اور اس میں قربانی واجب نہیں۔ تمتع اور قِران دونوں بیرونی حاجیوں کیلئے ہیں جن میں حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے۔ اگر کوئی حاجی جاتے ہی عمرہ کرلے اور پھر احرام کھول دے۔ بعد ازاں حج کے موقع پر احرام نئے سرے سے باندھ کر حج کرلے تو یہ تمتع ہے اور اگر عمرہ کرنے کے بعد احرام نہ کھولے تا آنکہ حج بھی کرلے تو یہ قِران ہے۔ گویا اس نے عمرہ اور حج دونوں کو ملا دیا۔ تمتع اور قِران دونوں میں قربانی واجب ہوتی ہے۔ پابندیوں کے لحاظ سے تمتع حج قِران سے آسان ہے اور اسی آسانی کی وجہ سے شرعی نقطہ نظر سے پسندیدہ بھی ہے۔

قرائن | قرینہ کی جمع ہے۔ جو قرین کی مؤنث ہے۔ قرین بمعنی متصل یا ملا ہوا۔ ساتھی، مصاحب۔ اصطلاحاً قرائن سے مراد وہ حالات و مشاہدات ہوتے ہیں جو کسی وقوعہ کے وقت پائے جاتے ہیں۔ مقدمات کے فیصلہ کرنے میں قرائن بہت ممد ثابت ہوتے ہیں۔ اسلام

کے قانون شہادت میں قرائن کا بھی خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً کنواری لڑکی کو حمل ٹھہر جائے تو یہ اس بات کا زبردست قرینہ ہے کہ اس نے زنا کیا ہے۔ کسی کے منہ سے شراب کی بو آئے تو یہ قرینہ ہے کہ اس نے شراب پی ہے۔ پاؤں کے نشانات بھی قرینہ ہیں۔ جائے وقوعہ کا مشاہدہ اور معائنہ کرنے سے کئی زمینی قرائن مہیا ہوجاتے ہیں جو حادثہ کی گتھی کھولنے میں ممد ثابت ہوتے ہیں۔

قسامت | لغوی معنی حسن مصالحت۔ شرعی اصطلاح میں وہ حلف جو خون کے اولیاء کو دی جائے۔ اور جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص پراسرار طریقہ پر قتل ہوجاتا اور قاتل کا سراغ نہ مل سکتا تو اس کا بار جائے وقوعہ سے ملحق بستی کے مکینوں پر پڑجاتا تھا۔ اب اگر اس بستی کے پچاس عاقل، بالغ آدمی یہ قسم دے دیتے کہ ان کا اس قتل سے کچھ تعلق نہیں اور نہ ہی اس بارے میں انہیں کچھ علم ہے تو یہ بار ان پر نہیں پڑتا تھا اور اگر وہ قسم نہ دیں یا قسم دینے والے آدمی پچاس پورے نہ ہوں۔ تو دیت پر ان پڑجاتی تھی۔ شریعت مطہرہ نے بھی اس دستور کو بحال رکھا اور اسے شریعت کا حصہ بنا دیا ہے۔ اگر پچاس آدمی اس طرح کی قسم اٹھالیں تو پھر اسلامی حکومت دیت کی ادائیگی بیت المال سے ادا کردیتی ہے۔

قصر | قصر کا لغوی معنی یہ ہے کہ کوئی کام جتنا کرنا چاہیے اتنا نہ کرنا۔ اور اس میں کچھ کمی کرنا۔ اصطلاح شرع میں قصر اس تخفیف کا نام ہے جو مسافر کی نماز کیلئے اللہ تعالی نے مقرر فرمائی ہے۔ دوران جنگ بھی نماز قصر کرنا مشروع ہے۔ قصر یہ ہے کہ جن نمازوں میں چار چار رکعت فرض ہے (یعنی ظہر، عصر اور عشاء) ان میں چار رکعت کی بجائے دو رکعت ادا کی جائیں۔ البتہ فجر اور شام کی رکعت بالترتیب دو اور تین رکعتیں ہی رہیں گی۔ سفر میں اگر مشقت نہ بھی ہو تو بھی قصر کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ اللہ تعالی کی طرف سے انعام ہے جس کو قبول کرنے سے اللہ تعالی خوش ہوتا ہے۔

سفر کی مسافت کے بارے میں اگرچہ اختلاف ہے تاہم اس کی معتبر تعریف یہی ہے کہ سفر اتنی مسافت کا نام ہے جہاں انسان پیدل چل کر رات کو گھر واپس نہ آسکتا ہو۔

قضا | کیلئے دیکھئے "ادا"

قضیہ | قضا کا اسم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاح میں قضیہ ایسے مقولہ یا جملہ کو کہتے ہیں جس کی تصدیق یا تکذیب ہوسکے۔ مثلاً انسان فانی ہے" اور انسان فانی نہیں ہے" دونوں قضیے

تعریف کے لحاظ سے درست ہیں۔ اگرچہ پہلا قضیہ مشاہداتی لحاظ سے درست اور دوسرا غلط ہے۔
قضیہ میں تین باتوں کا ہونا ضروری ہے (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت حکمیہ
موضوع اور محمول اطراف میں واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان فانی ہے، میں انسان موضوع ہے اور فانی محمول اور ہے ، نسبت حکمیہ ہے۔ اسی طرح دوسرے جملے میں نہیں ، نسبت حکمیہ ہے۔ دو قضیوں کو ملانے سے نتیجہ برآمد ہوتا ہے اور اس نتیجہ کو استخراج کہتے ہیں مثلاً

پہلا قضیہ : انسان فانی ہے

دوسرا قضیہ : زید انسان ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ : زید فانی ہے۔

واضح رہے کہ اگر دونوں قضیئے مادی یا مشاہداتی طور پر درست ہوں گے تو نتیجہ بھی مادی لحاظ سے درست ہوگا ورنہ غلط ہوگا۔ مثلاً

پہلا قضیہ : تمام انسان پھول ہیں

دوسرا قضیہ : زید پھول ہے۔

اب دیکھئے پہلا قضیہ مشاہداتی لحاظ سے غلط ہونے کی وجہ سے نتیجہ بھی مشاہداتی لحاظ سے غلط ہے۔ حالانکہ طریقہ استخراج بالکل درست طور پر استعمال کیا گیا ہے اور ان قضایا سے ہی نتیجہ

قیاس ہے۔ اس کی مثال پہلے علت کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔ یعنی شراب کی حرمت کی علت نشہ ہے۔ اب جس چیز میں بھی مثلاً چرس، بھنگ، گانجا، ہیروئن میں نشہ کی موجودگی پایہ ثبوت کو پہنچ جائے اسے حرام قرار دیا جائے گا اور اس عمل کا نام قیاس ہے۔

قیاس ملت اسلامیہ کی ایک ضرورت ہے۔ تاکہ زمانہ کے ہر آن بدلتے ہوئے حالات میں شریعت حالات کے تقاضوں کے مطابق امت کی رہنمائی کرسکے۔ اسی لئے اکثر فقہاء نے اسے ادلہ شرعیہ میں چوتھی قسم شمار کیا ہے۔

امامیہ شیعہ اور ظاہریہ قیاس کو شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے علاوہ منکرین حدیث قیاس کے سختی سے مخالف ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن واضح طور پر کہتا ہے کہ اس میں ہر چیز کی تفصیل بیان کردی گئی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ اس حدیث سے استدلال لاتے ہیں "میری امت کیلئے سب سے بڑا فتنہ یہ ہوگا کہ بعض ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے سے کریں گے۔ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیں گے۔" حالانکہ جس طرح کے قیاس سے اس حدیث

میں منع کیا گیا ہے اس کی صراحت بھی اس حدیث میں موجود ہے کہ ایسا قیاس جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام بنا دے فی الوقعہ فاسد، باطل اور حرام ہے۔ جیسا کہ آج کل بعض لوگ تجارتی سود اور بیمہ پالیسی کو جائز قرار دینے کے در پے ہو رہے ہیں۔ لیکن جو قیاس کتاب و سنت کی حدود کے اندر رہ کر کیا جائے وہ جائز ہی نہیں بلکہ قابل قبول، مستحسن اور امت کی ضرورت ہے۔

ک

کلی کل کی طرف منسوب بمعنی پوری پوری۔ منطق کی اصطلاح میں کلی وہ ہے جو بہت سے افراد پر صادق آتی ہو۔ اور آگے اس کی کئی قسمیں ہیں مگر شرعی اصطلاح میں کلی وہ عام حکم ہے جو عام یا نارمل حالات میں عوام کی اکثریت کے لئے قابل عمل ہو۔ جیسے فریضہ نماز اب اس کی جزئیات بے شمار ہیں۔ مثلاً سنتیں، نوافل، نماز جمعہ، عیدین، وتر، کسوف و خسوف، تراویح وغیرہ۔ پھر حالات کے لحاظ سے کچھ لوگ وضو نہیں کرسکتے خواہ شرعی عذر کیسا ہو کچھ کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کرسکتے۔ کچھ شرعی عذر کی بنا پر نماز باجماعت ادا نہیں کرسکتے۔ ان سب جزئیات کا شریعت میں اس انداز سے خیال رکھا گیا ہے کہ کوئی جزئی اس کلی کی اصل کو مجروح نہیں کرتی۔

ل

لعان اگر خاوند اپنی بیوی پر کسی غیر مرد کے ساتھ بدکاری کے واقعہ کو منسوب کرے لیکن گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے اور بیوی اس واقعہ کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کردے تو اس صورت میں خاوند کیلئے ضروری ہے کہ وہ پانچ بار اللہ کی قسم اٹھا کر واقعہ کی صحت کو ثابت کرے اور پانچویں بار یوں بھی کہے اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر اللہ کا غضب ہو۔ اس حالت کو لعان کہا جاتا ہے۔ اب اگر بیوی واقعہ کی صحت کو تسلیم کرلے تو اس پر حد زنا لگے گی اور اگر پھر بھی تسلیم نہ کرے تو اس سے بھی اس طرح پانچ بار ملاعنت کرائی جاتی ہے۔ اس کے بعد ان دونوں میں از خود دائمی طور پر جدائی ہو جاتی ہے۔ مرد کو طلاق دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔ نہ ہی ان کا کبھی بعد میں نکاح ہوسکتا ہے۔ اس کے بعد دونوں میں سے کسی کو نہ قذف یا حد زنا نہیں لگے گی اور ایسے حمل سے جو بچہ ہوگا وہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ بچہ اس

کا وارث اور وہ بچہ کی وارث ہوگی۔

م

ماذون فیہ ایسا کام جس کے کرنے یا نہ کرنے میں مکلف کو اجازت ہو۔ یہ عموماً جائز اور مشروع امور کے متعلق استعمال ہوتا ہے۔

متفق علیہ لغوی معنی وہ مسئلہ جس پر اتفاق کر لیا گیا ہو۔ اصطلاح حدیث میں متفق علیہ وہ حدیث ہے جسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہو۔ ایسی حدیث صحت کے لحاظ سے اول نمبر پر شمار ہوتی ہے۔

متعہ لغوی معنی کسی چیز سے فائدہ اٹھانا۔ شرعی اصطلاح میں متعہ سے مراد وہ عارضی سا نکاح ہے جو ایک مقرر میعاد کیلئے کیا جاتا ہے حتیٰ کہ ایک رات تک کیلئے بھی۔

دور جاہلیت میں متعہ کا رواج عام تھا۔ ابتدائے اسلام میں بھی جاری رہا۔ جنگ خیبر کے خاتمہ پر آپ نے سیدنا حضرت علیؓ سے فرمایا کہ نکاح متعہ کی حرمت کا اعلان کردیں تاہم جنگ کے دوران وطن اور بیویوں سے دور رہنے والے صحابہ کیلئے دو دفعہ بعد میں عارضی رخصت کے طور پر متعہ حلال کیا گیا فتح مکہ، ہوازن، اوطاس، طائف کے دوران ابتداً اس کی حلت کا اعلان ہوا اور آخر میں اس کی حرمت کا۔ پھر حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے حرام قرار دے دیا گیا۔ چونکہ اس کی حرمت کا اعلان بھی تین بار ہوا تھا۔ اور دو بار حلت کا بھی اس لئے کئی صحابہ اس بارے میں پھر بھی مشکوک ہی رہے اور کچھ متعہ جائز سمجھ کر کر بھی لیا کرتے تھے۔ تا آنکہ حضرت عمرؓ کا دور آگیا۔ آپ نے اس معاملہ میں سختی سے کام لیا اور اعلان کردیا کہ آئندہ متعہ کو زنا سمجھ کر زنا کی سزا دی جائے گی۔ اس طرح اس نکاح کا امت مسلمہ سے خاتمہ ہو گیا۔ لیکن شیعہ حضرات اب بھی نکاح متعہ کے جواز کے قائل ہیں۔

مرسل اصطلاح حدیث میں مرسل وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی تو ہو مگر اس میں انقطاع ہو اور یہ انقطاع اوپر سے ہو۔ اگر صحابی محذوف ہو تو مرسل الصحابی اور اگر تابعی محذوف ہو تو مرسل التابعی کہلاتی ہے۔ ایسی حدیث ناقابل احتجاج ہوتی ہے۔ تا آنکہ اس کے شواہد نہ مل جائیں

مسکوت عنہ | وہ چیز یا معاملہ جس کے متعلق شریعت میں واضح حکم موجود نہ ہو۔ اور اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے "حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کر دیا اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں اللہ نے سکوت اختیار کیا وہ تمہارے لئے معاف اور مباح ہے" اور ایک بار آپ نے یوں فرمایا" اللہ تعالی نے تمہیں جن باتوں سے رک جانے کا حکم دیا ہے ان سے رک جاؤ اور جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ جہاں تک ہوسکے انہیں بجا لاؤ۔ اور کچھ باتوں سے سکوت اختیار کیا ہے اور یہ سکوت بھول کی وجہ سے نہیں بلکہ تم پر رحمت کی وجہ سے اختیار کیا ہے لہذا خواہ مخواہ کرید اور زیادہ پوچھ گچھ نہ کرو۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں سکوت ہمارے لئے رحمت اور بخشش بر آمد ہونا چاہیے تھا۔ اسی سے قضایا کو استقرائی عمل سے اخذ کیا جاتا ہے۔ یا بدیہی امور کو استعمال کیا جاتا ہے۔

قیاس | کا لغوی معنی ناپنا یا کسی چیز سے مقابلہ کر کے موازنہ کرنا ہے۔ یہ فقہ کی مخصوص اصطلاح ہے جس میں دو امور میں اتحاد علت کی وجہ سے ایک کا حکم دوسرے پر لگا دینے کا نام ہے۔ اور یہی میدان دراصل اجتہاد کا میدان ہوتا ہے۔ جس میں اقتضاء زمانہ کے مطابق شریعت کی حدود کے اندر رہ کر اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ اور اپنے مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔

مشروع | لغوی معنی شروع کیا ہوا (منصوبہ وغیرہ) اور شرعاً اس سے مراد ہر وہ کام ہے جو از روئے شرع جائز ہو۔

مصالح مرسلہ | ایسی مصلحتیں جن کے متعلق شریعت میں احکام موجود نہ ہوں۔ واضح رہے کہ شریعت تمام کی تمام بندوں کے مصالح کیلئے وضع ہوئی ہے۔ لہذا ایسے مصالح جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو قیاس کرنا پڑتا ہے۔ قیاس کی ایسی ہی قسم کو استصلاح کہتے ہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

مظنہ | بمعنی جائے گمان۔ ہے یعنی وہ جگہ یا مقام یا حالت جس میں کسی چیز کے وجود کا

گمان اور خیال ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ سفر مشقت کا مظنہ ہے یا بلوغت عقل کا مظنہ ہے۔(ج مظان)

معتزلہ | ایک فرقہ کا نام ہے۔اس فرقہ کے بانی واصل بن عطا ہیں۔ ان پر فلسفہ کا رنگ غالب تھا۔ صحیح معیار سے الگ ہو کر دین کے معاملہ میں عقل کو معیار مقرر کیا خواجہ حسن بصری رحمہ اللہ کے درس میں رہا کرتے اور استفادہ کرتے تھے خواجہ حسن بصری رحمہ اللہ نے اسے ان فلسفیانہ موشگافیوں سے گریزاں رہنے کیلئے کہا تو اس نے تسلیم نہ کیا اور اپنے ہم خیال ساتھیوں کو لے کر الگ کونے میں جا بیٹھا تو حسن بصری نے فرمایا اعتزل عنا۔ یعنی ہم سے الگ اور کنارہ کش ہو گیا۔ چنانچہ اس وقت سے لفظ اعتزال عقل پرستی(RAtionalism)کا ہم معنی سمجھا جانے لگا۔ جہمیہ اور معتزلہ میں قدر مشترک یہ تھی کہ یہ دونوں فرقے عقل کی وحی پر برتری اور عقلی تفوق کے قائل تھے۔ لیکن تقدیر کے معاملہ میں جہمیہ انسان کو مجبور اور معتزلہ مختار سمجھتے تھے اور انکار حدیث کے بعد قرآن کی من مانی تاویلیں کرتے تھے۔ معتزلہ صفات الٰہی کے بارے میں ارسطو کے تجریدی تصور کے قائل تھے۔ اور صفات الٰہی کو حادث مانتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ صفات کو ازلی ابدی ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ شرک ہے۔ مسئلہ خلق قرآن بھی انہیں کا پیدا کردہ تھا۔ انہوں نے خود اپنے آپ کو اھل العدل والتوحید کے نام سے موسوم کر رکھا تھا جبکہ دوسرے مسلمان انہیں معتزلہ کہتے تھے۔

چونکہ ان لوگوں کا خلفائے بنوعباس پر خاصا اثر تھا بالخصوص مامون الرشید تو پکا معتزلی تھا لہٰذا معتزلہ کا مذہب جہمیہ کے مقابلہ میں بہت سخت جان ثابت ہوا اور تقریباً ایک صدی معتزلہ کا ڈنکا بجتا رہا۔ آخر خلیفہ متوکل باللہ (۲۳۲-۲۴۶ھ) کا دور آگیا۔ یہ معتزلہ کے عقائد سے بیزار اور متبع سنت خلیفہ تھا اس طرح جب اعتزال سے حکومت کی پشت پناہی ختم ہوئی تو یہ فتنہ اپنی موت آپ مر گیا۔

مقاصد شرعیہ | شریعت کے تمام تر احکام کی بنیاد بندوں کے مصالح پر ہے جس کام میں مصلحت ہے وہ مطلوب ہے اور جو مصلحت سے خالی ہو وہ مذموم ہوتا ہے۔ خواہ یہ مصلحت دنیوی ہو یا اخروی۔ اور خواہ یہ مصلحت کوئی مکلف سمجھ سکے یا نہ سمجھے۔ یہی شریعت کے مقاصد ہیں جن کو فقہاء نے تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم ضروریات یا ضروریات ہیں یہ ایسے احکام ہیں کہ چند انتہائی بنیادی چیزوں کی حفاظت کے متعلق ہیں جن کے بغیر دنیوی یا اخروی مصالح قائم ہی نہیں ہوسکتے۔ نہ ہی برقرار رہ سکتے ہیں اور وہ ہیں (۱) دین (۲) نفس یا جان (۳) عقل (۴) نسل اور (۵) مال کی حفاظت۔
دین کی حفاظت کیلئے جہاد فرض ہے۔ نفس کی حفاظت کیلئے قصاص و دیت کے احکام دیئے گئے۔ عقل کی حفاظت کیلئے شراب اور ہر نشہ آور چیز حرام کی گئی ہے۔ نسل کی حاظت کیلئے زنا کو حرام کیا گیا اور اس کی حد مقرر کی گئی اور مال کی حفاظت کیلئے چوری اور ڈاکہ کی حدود مقرر کی گئیں۔
واضح رہے کہ جس ترتیب سے ان ضروریات کا ذکر ہوا ہے۔ شریعت میں ان کی یہی ترتیب مقصود و مطلوب ہے۔ مثلاً دین کی حفاظت کیلئے انسان کو اپنی جان، مال وغیرہ سب کچھ قربان کر کے بھی اس کی حفاظت کرنا چاہیے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت یا مرد زنا پر مجبور کردیا جائے تو وہ مال کی قربانی کر کے اس سے نجات حاصل کرسکتا ہے لیکن اگر اسے جان کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اسے زنا بالجبر کو قبول کر کے اپنی جان بچانا لازمی ہوگا۔
دوسری قسم حاجات یا حاجیات ہیں۔ اس ضمن وہ امور آتے ہیں میں جن سے مالی تنگی دور ہوتی ہے۔ فرائض کی ادائیگی میں مشقت کی کمی ہوتی ہے اور معاملات میں سہولت اور آسانی پیدا ہوتی ہے۔
گویا حاجیات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ضروریات کی حفاظت میں جو مشکلات اور رکاوٹیں پیش آتی ہیں ان کو رخصتوں وغیرہ کے ذریعہ دور کردیا جائے۔ مثلاً اگر کوئی شخص بھوک کی وجہ سے بلب جان ہو تو اسے مردار یا کوئی بھی حرام چیز کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اور جان بچانا اس پر لازم ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو ایمان کا خطرہ ہو تو اسے اس صورت میں کلمہ کفر کہہ لینے کی اجازت ہے کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو۔ گویا حاجیات دراصل ضروریات ہی کا تتمہ اور انہیں مکمل کرنے والی ہوتی ہیں۔ تیسری قسم تحسینات یا تحسینیات ہیں۔ یعنی وہ امور جو انسانی زندگی میں ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے حسن و خوبصورتی کا ذریعہ بنیں۔ اس کے تحت وہ چیزیں آتی ہیں جو عمدہ اخلاق اور اچھی عادات وفضائل کے قبیل سے ہوں مثلاً طہارت، ستر ڈھانکنا، نماز کے لئے مناسب لباس پہننا۔ اس میں تمام مکرم اخلاق شامل ہیں جیسے عبادات میں ازالہ نجاست اور کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اور ستر عورت وغیرہ۔ اور عادات میں آداب اکل و شرب اور کھانے پینے کی گندی، گلی سڑی چیزوں سے پرہیز۔

فضول خرچی اور بخل سے پرہیز۔ معاملات میں حرام اشیاء کی خرید وفروخت سے پرہیز۔ یہ ایسے امور ہیں جو ضروریہ اور حاجیہ کیلئے محض تحسین اور تزئین کا کام دیتے ہیں۔

ان اقسام کی ترتیب بھی یہی ہے جو مذکور ہوئی۔ اگر ادنی کی رعایت میں اعلیٰ کا نقصان ہوتا ہو تو ادنی کو چھوڑ دینے کی رخصت ہے یعنی پہلا حصہ ضرورات کا ہے اس سے کم حاجات کا اور اس سے کم تحسینات کا۔ اس کی مثال علاج کیلئے کشف ستر ہے۔ علاج حاجات کے قبیل سے ہے اور ستر عورت تحسینات کے قبیل سے۔ لہذا علاج کیلئے کشف ستر جائز ہوگا گویا ضروریات کے مقابلہ میں حاجات بمنزلہ تتمہ و تکملہ کے ہیں اور حاجات کے مقابلہ میں تحسینات بمنزلہ تتمہ ہیں۔

مقدمہ | لغوی معنی (ہر چیز کا) ابتدائی حصہ۔ پیشانی، ماتھا۔ **مقدمۃ الکتاب** بمعنی کتاب کا دیباچہ یا پیش لفظ۔ منطق کی اصطلاح میں مقدمہ یا مقدمات سے مراد ایسا وہ قضیہ یا قضیے ہیں جو مواد کے طور پر استخراج یا استنتاج (نتیجہ نکالنے) کیلئے دیئے جائیں (Data) مثلاً انسان فانی ہے، ایک قضیہ ہے اور "زید انسان ہے۔ دوسرا قضیہ ہے جب یہ دونوں قضیے استخراج کیلئے دیئے جائیں گے تو یہی قضیے پہلا مقدمہ اور دوسرا مقدمہ کہلائیں گے۔

مکروہ | لغوی معنی قابل نفرت یا نفرت انگریز چیز یا کام۔ ناپسندیدہ بات۔ شرعی اصطلاح میں اس سے مراد ہر وہ کام ہے جس کے کرنے سے اس کا نہ کرنا بہتر ہو۔ لیکن شریعت میں ان کے لازماً ترک (حرام ہونے) کا عندیہ نہ پایا جاتا ہو۔ احکام تکلیفیہ کی چوتھی قسم جو مندوب یا مستحب کے مقابلہ پر آتی ہے اور حرام اور مباح کے مابین ہے۔ اسی بنا پر کسی سنت کا چھوڑنا مکروہ ہے اور کسی مکروہ کا چھوڑنا مستحب ہے اس کی مثال جیسے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو زیادہ سوال اور پوچھ گچھ کرنے سے منع کیا ہے۔ (۵/۱۰۱) لیکن عند الضرورت اہل علم سے پوچھنے کی بھی ہدایت کی ہے۔ (۲۱/۷) تو اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بلا ضرورت سوال کرنا یا زیادہ سوال کرتے رہنا مکروہ ہے۔

احناف کے نزدیک مکروہ کی دو اقسام ہیں (۱) مکروہ تحریمی اور (۲) مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی وہ ہے جو حرام کے قریب لے جاتا ہو جیسے سنت موکدہ کا ترک۔ اور مکروہ تنزیہی وہ ہے جو حلال سے قریب ہو جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا پانی استعمال کرنا۔ گویا مکروہ تنزیہی کا چھوڑنا اس کے فعل سے اولی ہوتا ہے۔

مکرَہ لغوی معنی وہ شخص جس کو ایسے کام پر مجبور کر دیا گیا ہو جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا تھا اگر اس پر جبر نہ کیا جاتا تو وہ ایسا کام کبھی نہ کرتا۔ مکرہ کیلئے شریعت نے اس کی مجبوری کا لحاظ رکھا ہے۔ مثلاً مکرہ اگر کلمہ کفر کہہ کر جان بچالے تو اسے اس کی اجازت ہے اسی طرح اگر کسی کو مجبور کر کے طلاق لی جائے تو وہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ پا بہ زنجیر شخص کا بیان عدالت میں ناقابل اعتبار متصور ہوتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

مناط وہ مرکزی نکتہ جس پر کسی معاملہ یا قضیہ کا دارومدار ہو۔ تنقیح طلب امر۔ مثلاً ایک اصل یہ ہے کہ "ہر نشہ آور چیز حرام ہے" اور چونکہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے لہذا بھنگ بھی حرام ہوتی ہے۔ اب یہ تحقیق کرنا کہ آیا بھنگ نشہ آور ہے بھی یا نہیں؟ تحقیق مناط کہلاتا ہے۔

منافات لغوی معنی ایک دوسرے کی نفی کر دینا۔ ایک دوسرے کو ہٹا دینا۔ دفع کر دینا۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ دو نقیض قضیے ایک دوسرے کی نفی کر دیتے ہیں اور ان میں سے ایک ہی درست ہوسکتا ہے۔ دونوں نہیں ہوسکتے۔ جیسے ایک قضیہ یہ ہے کہ زید مسلم ہے اور دوسرا قضیہ یہ ہے کہ زید غیر مسلم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے۔ کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نفی کر رہے ہیں۔

مندوب یا مستحب احکام تکلیفیہ کی دوسری قسم۔ مندوب بمعنی وہ کام جس کی رغبت دلائی گئی ہو اور مستحب وہ کام ہے جیسے پسندیدہ قرار دیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ السلام نے اسے پسند تو کیا ہو مگر واجب نہ کیا ہو اور خود بھی اس پر مداومت نہ فرمائی ہو بلکہ کبھی کیا ہو اور کبھی چھوڑ دیا ہو۔ ایسے کام کرنے پر ثواب تو ہوتا ہے مگر چھوڑنے پر عذاب نہیں ہوتا۔ نفلی نمازیں۔ روزے، صدقات اور حج وغیرہ سب اسی ذیل میں آتے ہیں۔

موسع مضیق ان دونوں الفاظ کا تعلق نمازوں کے اوقات سے ہے۔ جن نمازوں کے اوقات میں فراخی اور کشادگی ہے انہیں موسع کہا جاتا ہے جیسے فجر، ظہر، عصر اور عشاء اور مضیق صرف مغرب کی نماز ہے جس کا وقت بہت تنگ [illegible]

ن

ناصبی | حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کا انعقاد کرنے اور اسے درست سمجھنے والے اہل سنت والجماعت کا وہ نام جو ان کے مخالفین شیعہ حضرات نے ان کیلئے تجویز کیا ہے۔ مزید تفصیل روافض میں دیکھئے۔

نسخ | لغوی معنی زائل کرنا۔ مٹانا، محو کرنا۔ شرعی اصطلاح میں نسخ کسی پہلے حکم کو زائل کرنے اور اس کی جگہ نیا حکم لانے کو نسخ کہا جاتا ہے۔ زائل شدہ حکم (یا آیت) منسوخ کہلاتا ہے اور زائل کرنے والا یا بعد میں رہنے والا ناسخ کہلاتا ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک دین ایک ہی رہا ہے۔ دین سے مراد بنیادی اصول ہیں جیسے اللہ پر ایمان اس کی کتابوں، فرشتوں، رسولوں، آخرت اور جزا و سزا پر ایمان وغیرہ وغیرہ۔ لیکن شریعت یعنی احکام میں زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی ہوتی رہی۔ پہلی شریعت کا حکم منسوخ ہو کر نیا حکم آتا جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد میں بہن بھائی کا نکاح جائز تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ پہلی امتوں میں بیویوں کی تعداد پر کوئی پابندی نہ تھی۔ شریعت محمدیہ میں چار تک محدود کر دی گئی۔ پہلی امتوں کیلئے مال غنیمت حرام تھا، امت محمدیہ پر حلال کر دیا گیا اور ایسے احکام بے شمار ہیں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں بھی چند احکام منسوخ ہوئے۔ قرآن میں ہے کہ ہم اگر کوئی آیت منسوخ کریں یا بھلا دیں تو اس کی جگہ اس جیسی یا اس سے بہتر آیت لے آتے ہیں۔" (۲/۱۰۶) قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے کہ پہلے مسلمانوں پر وصیت کرنا فرض تھا۔ بعد میں اللہ تعالی نے والدین اور اقربین کے وراثت میں حصے خود مقرر کر دیئے تو وصیت کرنا فرض نہ رہا۔ اختیاری رہ گیا اور وہ بھی صرف ان کیلئے جن کا وراثت میں حصہ نہیں اور یہ وصیت زیادہ سے زیادہ ترکہ کے ایک تہائی حصہ میں کی جاسکتی ہے۔ دوسری مثال جیسے قرآن میں زانیہ عورت کے متعلق حکم نازل ہوا کہ " اسے قید رکھا جائے تا آنکہ وہ مرجائے یا اللہ تعالی کوئی اور راہ نکال دے" (۴/۱۵) بعد میں اللہ تعالی نے زانی اور زانیہ کی حد مقرر کر کے راہ نکال دی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اور حدیث میں بھی اس کی مثالیں بہت ہیں۔ پہلے کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دیا تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ پہلے قبروں کی زیارت کی اجازت نہ تھی۔ بعد میں مردوں کو اس کی اجازت دے دی گئی اور عورتوں کیلئے یہ ممانعت بحال رہی۔ پہلے قربانی کا گوشت تین دن سے

زیادہ مدت تک کیلئے ذخیرہ کرنا ممنوع تھا بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی۔ وغیرہ وغیرہ۔

نص یعنی ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ شرعی اصطلاح میں نص سے مراد ایسی آیات واحادیث ہیں جن کا مفہوم ظاہر اور واضح ہو اور ان میں تاویل کی گنجائش نہ ہو واضح رہے کہ جس بات کے بارے میں نص موجود ہو وہ اجتہاد کا میدان نہیں ہوتا۔ مثلاً علی الاطلاق سود کی حرمت قرآن میں واضح طور پر وارد ہے تو اب کسی بھی طرح کے سود کو حلال بنانے کیلئے اجتہاد کرنا شریعت سے انحراف کے مترادف ہوگا بلکہ نصوص کو ہی بنیاد بنا کر فقہی مسائل کیلئے اجتہاد واستنباط کیا جاتا ہے۔

نظری (Theoratical) کیلئے دیکھئے "عملی"

نقیضین کیلئے دیکھئے "اجتماع نقیضین"

نواہی (نہی کی جمع)ضد: اوامر) ایسے امور جن سے اجتناب کرنے کی شریعت نے سخت تاکید کی ہے۔ اور یہ امور اکثر وہی ہیں جنہیں گناہ کبیرہ کہا جاتا ہے۔ اور جن امور سے روکا گیا ہو مثلاً شرک، زنا، چوری، جھوٹ وغیرہ انہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے۔

نہی عن المنکر لفظی معنی برے کاموں سے روکنا۔ امت مسلمہ کیلئے ایک نہایت اہم فریضہ۔ اللہ تعالیٰ نے حکومت کے اہل لوگوں کا ذکر فرمایا تو بالخصوص چار باتوں کا ذکر فرمایا "اگر ہم انہیں اقتدار بخشیں تو وہ (۱) نماز قائم کریں (۲) زکوٰۃ ادا کریں (۳ بھلے کاموں کا حکم دیں اور (۴) برے کاموں سے روکیں۔ یہ چاروں ذمہ داریاں اجتماعی بھی ہیں اور انفرادی بھی۔ اسلام ہم سے یہی مطالبہ نہیں کرتا کہ ہم خود برے کاموں سے رکے ہیں بلکہ اس کا پرزور مطالبہ بھی ہے کہ ہم دوسروں کو بھی برے کاموں سے روکیں اور اس بارے میں بے شمار آیات واحادیث وارد ہیں۔

صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جو کوئی تم میں سے کوئی برا کام ہوتے دیکھے تو اسے چاہیے کہ بزور بازو اسے روک دے اور اگر ایسا کرنے کی ہمت اس میں نہیں تو زبان سے ہی منع کرے۔ اور اگر ایسی بھی ہمت نہیں رکھتا تو کم از کم دل میں ہی برا سمجھے اور یہ سب سے کمزور درجہ کا ایمان ہے" اور ایک مرتبہ یوں فرمایا کہ "جو شخص کوئی برا کام ہوتا

دیکھ کر ٹس سے مس نہیں ہوتا وہ گونگا شیطان ہے۔ نہی عن المنکر پر عمل پیرا نہ ہونا صرف انفرادی جرم ہی نہیں اجتماعی بھی ہے جو بالآخر پوری قوم کی تباہی کا باعث بن جاتا ہے۔

و

واجب | احکام تکلیفیہ کی سب سے پہلی قسم۔ ایسے اوامر یا احکام جنہیں کرنا ضروری ہو اوران کا ترک کبیرہ گناہ ہو۔ احناف نے فرض اور واجب میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک فرض وہ ہے جس کا ترک یا انکار کفر ہے مثلاً نماز اور زکواۃ اور واجب وہ ہے جس کے ترک سے کفر تو لازم نہیں آتا۔ البتہ وہ شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب سمجھا جاتا ہے۔ جیسے استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا یا قربانی نہ دینا وغیرہ۔

واجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عینی اور دوسرے کفائی۔ عینی یا عین واجب وہ ہے جس کا سر انجام دینا ہر عاقل، بالغ مکلف کیلئے ضروری ہو جیسے ارکان خمسہ اسلام اور واجب کفائی یا کفایہ وہ ہے جسے امت کے کچھ افراد بھی اگر سرانجام دے لیں تو سب کی طرف سے فرض کی ادائیگی ہوجاتی ہے۔ اور اگر کوئی بھی وہ کام سرانجام نہ دے تو سارے کے سارے ایک جیسے گناہ گار ہوتے ہیں۔ جیسے جہاد، نماز جنازہ خلافت کا قیام وغیرہ۔

وضعی احکام | ایسے احکام جن کا تعلق خارجی امر سے ہو اور وہ مکلف کے اپنے اختیار میں نہ ہوں۔ اور وہ پانچ ہیں۔ (۱) اسباب (۲) شروط (۳) موانع (۴) صحت و بطلان اور (۵) رخصت و عزیمت۔

ان احکام کی اپنے اپنے مقام پر وضاحت کی جاچکی ہے۔

ورع | گناہ کے کاموں اور مشتبہ امور سے بچنا۔ مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "حلال بھی واضح ہوچکا اور حرام بھی اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں اور جو شخص ان مشتبہ امور میں جا پڑا وہ عنقریب رکھ میں بھی جا پڑے گا۔ سن لو ہر بادشاہ کی ایک رکھ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالی کی رکھ اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں" گویا مشتبہ امور سے بھی اس خطرہ کے پیش نظر دست بردار ہوجانا کہ کہیں کسی حرام میں نہ جا پڑیں، ورع کہلاتا ہے۔